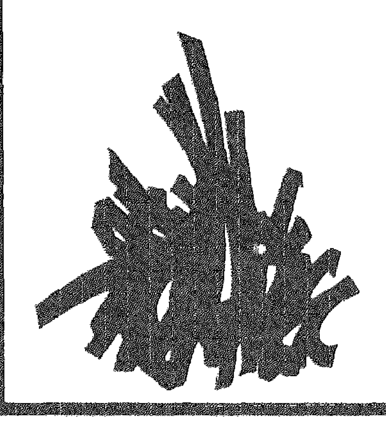
تركي علي الربيعو

العنف والمقدس والجنس

في الميثولوجيا الإسلامية







العنف والمقدس والجنس

في الميثولوجيا الإسلامية



* العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية.

* تأليف: تركي علي الربيعو.

* الطبعة: الثانية - **1995** .

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

* العنوان:

□ بيروت/الحمراء - شارع حان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.

* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/ ● هاتف/307651-303339/

● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ ● فاكس /305726/ .



تركي علي الربيعو

العنفُ وَالمقدّسُ وَالجِنسُ في الميثولوجيا الإسلامية

المركز الثقافي العربي

إهداء

إلى زغب القطا
لمياء و آلاء وعلياء ومحمد

ابوكم

القسم الأول

العنف والمقدس في الميثولوجيا الإسلامية



الفصل الأول

العنف السياسي المؤسس في الميثولوجيا: الميثولوجيا الرافدية والإسلامية خصوصاً

الإشكال الذي يثيره البحث، يجد تعبيره في مستويين:

الإشكال الأول: فيما يتعلق بما إصطلحنا عليه بـ «العنف السياسي المؤسس في الميثولوجيا» ففي رأينا أن الميثولوجيا تشكل مفتاحاً لدراسة «تاريخية العنف السياسي». وأن أية دراسة لتاريخية العنف السياسي تظل معنية بالإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي نرى أنها تتشعب إلى ثلاثة تساؤلات أساسية:

التساؤل الأول تاريخي، بمعنى ما هو تاريخ العنف السياسي وما هي أشكاله التي ظهر بها، وهذا التساؤل عام وخاص بآن واحد. فهو يطال تاريخ جميع الثقافات وكذلك تاريخ ثقافة معينة خاصة ببقعة جغرافية معينة.

أما السؤال/التساؤل الثاني فهو تاريخي بنيوي، بمعنى هل يشكل العنف السياسي بنية المجتمعات القديمة التي ظهرت على مسرح التاريخ والحضارات الإنسانية أم أنه طارىء وأشبه بسحابة صيف، ثم ما هو الفرق بين العنف المقدس و العنف المدنس في تاريخية هذه الثقافة موضع الدراسة. خاصة وأننا نزعم من خلال هذه الدراسة أن العنف والقداسة يمثلان بنية داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية.

أما السؤال/التساؤل الثالث فينحو باتجاه آخر، فهو يبحث عن موقع العنف السياسي في حركاتنا السياسية المعاصرة. تلك التي تدعي المعاصرة مع أنها تدين بوجودها السياسي إلى أشكال ميثولوجية مضمرة في معظم أشكال التعبير

السياسية التي تفصح عنها (طائفية، أو قبلية مؤمثلة. . . الخ).

في بحثنا عن «**العنف السياسي في الميثولوجيا**» نقف عند مستوى السؤال/التساؤل **الأول** و **الثاني**.

عند **الأول** لأننا نرى أن البحث في تاريخ العنف السياسي وفي تاريخيته، سرعان ما يدفع بالباحث لأن يعود القهقرى، إلى التاريخ البعيد إلى أن يلامس تخوم الأكوان الميثولوجية وعالمها المدهش، علّه يعثر على السر، سر البداية والنهاية كما كان يفعل المؤرخون الإسلاميون القدماء كالطبري والمسعودي والواقدي وابن هشام المعافري وحتى ابن خلدون. . . الخ على سبيل المثال. والتي من شأن أعمالهم أن تبين لنا حدود العلاقة بين الميثولوجيا والتاريخ، خاصة وأن التاريخ في أعمال هؤلاء الباحثين والمؤرخين الكبار لا يزيد عن كونه مسرحاً لتجليات ما هو **ميثولوجي/قدسي**. وقد بحثنا هذه الإشكالية جيداً في كتابنا الموسوم بـ «**الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة**»[1]. ومن وجهة نظرنا أيضاً أن البحث في تاريخ العنف السياسي سوف يدفع بالباحث المعاصر المحكوم بإرادة معرفة حقيقية أن يعود أدراجه إلى الماضي السحيق، وذلك في إطار سعيه الذي يرمي للتعرف والانفتاح على حيز ما يسمى **باللامفكر فيه** والذي يشمل ما هو شعائري وأسطوري ومعيوش. . . الخ والذي يظل غنياً بالرموز والمعاني ويحمل إمكاناً لإعادة انتاجها. وفي هذا الإطار يجد الباحث المعاصر نفسه وجهاً لوجه مع عالم الأكوان الميثولوجية، يدرسها ويحللها ويستنطقها في إطار بحثه عن تاريخ العنف، وعن سره ومراميه؟

من هنا فإن بحثنا عن تاريخ العنف السياسي في داخل حقل الميثولوجيا، يجد ما يبرره. وانطلاقاً من **أن الأسطورة تمثل تاريخاً مقدساً كما يرى مرسيا إلياد**[2]. وأن معظم أعمال المؤرخين الإسلاميين الكبار ممن جئنا على ذكرهم تشهد على تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري/قدسي (غزوة بدر مثلاً حيث تشارك الملائكة المسلمين في قتال الكفار من قريش الذين يقودهم الشيطان بزي سُراقة بن جعشم

---

(1) تركي علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، (بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992).

(2) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار العربي، 1987) ص 90.

المُدْلِجي)[3]. فإن البحث في تلك النصوص التاريخية المؤسطرة من شأنه أن يكشف لنا عن مختلف تفجرات القدسي وتجليه، وبالأخص ما يهمنا الآن وما اصطلحنا على تسميته بالعنف السياسي المؤسس أو بالعنف المقدس تمييزاً له عن العنف التبادلي أو ما يسمى بالمدنس.

وعند الثاني، لأننا في بحثنا عن «العنف المقدس في الميثولوجيا» فإننا نود أن نخطو خطوة في فهم العنف وتجلياته وكيف يظهر هذا العنف على أنه بنية المجتمعات التقليدية والقديمة، وكيف يتمفصل مع الثقافة (وهي هنا الميثولوجيا) وليس مع الطبيعة. وكيف يصبح فاتحة لنظام ثقافي جديد؟

***

الإشكال الثاني والذي يثيره العنوان الفرعي للبحث تحت عنوان «الميثولوجيا الرافدية والإسلامية خصوصاً» فما نقصده بالميثولوجيا الرافدية هو إصطلاح إجرائي آثرنا من خلاله الابتعاد عن المصطلحات ذات الطابع الأدلوجي أو السياسي والتي تربط الميثولوجيا أو تسحبها عنوة إلى ساحة المفاهيم الأدلوجية والسياسية الحديثة. وبالتالي فإن ما نعنيه هنا هي الميثولوجيا السومرية والبابلية والآكادية... ونخص منها على صعيد البحث الميثولوجيا البابلية حيث نتوقف عند ملحمة الخليقة البابلية وملحمة أتراحاسيس.

أما فيما يتعلق بالميثولوجيا الإسلامية، فهذه من وجهة نظرنا لا تزال أرضاً بكراً وعصية على الدارسين العرب، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن مضمون البحث يظهر التواصل والتمفصل بين الميثولوجيا الرافدية والميثولوجيا الإسلامية وينحي الانقطاع جانباً. صحيح أن هناك قفزات ميثية تقتضيها بنية الفكر الميثي (الأسطوري) الذي يقوم على الحرتقة Bricolere كما بين ستراوس في الفكر البري والتي تظهر للباحث المتخصص[4].

(3) تركي علي الربيعو، حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية العربية الإسلامية، المصدر السابق، ص 65-91.

(4) كلود ليڤي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984) ص 37.

وأنه يمكن الحديث عن «كيفية موت الأساطير» والتي تظهرها الدراسات المقارنة وقد سبق لستراوس في كتابه الموسوم بـ « الإناسة البنيانية» أن تحدث عن موت الأساطير في المكان وليس في الزمان[5]. إلا إنه يمكن القول أن الأسطورة، مثلت عاملاً هاماً وبنيوياً، حافظ على وحدة ثقافة المنطقة العربية وعلى امتداد زمن طويل. وعبر هذا آثرنا ولوج حقل الميثولوجيا الإسلامية، الحقل المملوء بالألغام والمسيج مراراً بسياجات دوغمائية مغلقة والمحمي بمجموعة من «الڤيتوات» التي يرفعها ممن جعلوا من أنفسهم أوصياء وحفظة. كاتبين على التراث العربي الإسلامي، بحيث يحق لهم وحدهم، وبكثير من العسف والتعسف إعادة قراءته أو تأويله أو النظر فيه، وأما على عداهم فهو تابو Taboo.

* * *

في هذا البحث سوف أجعل من الميثولوجيا الرافدية مدخلاً وركيزة - بهدف التأكيد على الوحدة والاختلاف - إلى دراسة العنف السياسي في الميثولوجيا الإسلامية. ولذلك سوف أتناول بالبحث:

أولاً: العنف السياسي المؤسس في ميثولوجيا الخلق البابلية.

ثانياً: العنف السياسي المؤسس في ملحمة أتراحاسيس.

ثالثاً: العنف السياسي المؤسس في الميثولوجيا الإسلامية وذلك من خلال نموذجين:

أ - ملحمة الخليقة الإسلامية كما سطَّرها الطبري في «تاريخ الأمم والملوك».

ب - سفر الخروج القرآني كما يراه الطبري في تأويله لسورة البقرة.

* * *

(5) كلود ليفي ستراوس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990) ص 235.

ملحمة الخليقة البابلية: الإجماع على العنف المؤسس:

تتكون الملحمة من ألف سطر من الشعر البابلي، وقد دونت على سبعة ألواح، وتعرف «برقم الخليقة السبعة» أو كما سماها البابليون «أينوما ايليش» أي «حينما في العلى» لأن أول بيت فيها يبدأ بهذه العبارة. وقد عثر عليها في خزانة الملك الآشوري «آشور بانيبال» 668-626 ق.م. وهي أكمل قصة بابلية عن الخليقة وأصل الوجود[6].

الملحمة ببنيتها الميثية، تمثل إمكاناً مفتوحاً للتأويل والقراءة، قراءة ما لم يقرأ بعد، إنها خاصية الفكر الميثي الذي يشكل بدوره بنية أساسية للنصوص المقدسة. والذي نختاره هنا في بحثنا عن العنف السياسي المؤسس.

سوف أقوم بتلخيص أمين لفحوى الملحمة. وهذا التلخيص يجد ما يبرره كما يرى ستراوس Strauss، فهو من جهة وسيلة تعليمية للقارىء ومن جهة أخرى، نوع من المقاربة المسبقة لنموذج نحاول انشاءه[7].

تحت عنوان «حينما في العلى» تحدثنا الملحمة المحكومة بهاجس الأسئلة الكبرى ومنها سؤال البداية وكيف حدثت والذي يشكل أيضاً بنية أساسية في الخطابات الميثية. عن البدايات الأولى، فحينما في العلى لم يكن هناك إلا «آبسو» الأب الكلي و «تيامة» الأم، جاء إلى الوجود الكثير من الأولاد لخمو و لخامو، ثم انشار و كيشار، ثم آنو Anu الذي أنجب إله الحكمة أيا، وبمرور السنين يكثر الأبناء، ويكثر معهم ضجيجهم الذي يزعج الأب «آبسو» فيقرر بالتعاون مع وزيره ومطيب كبده «ممو» التخلص منهم. لكن الأبناء يتمكنون بقيادة أيا وبفضل تدبيره وسحره من قتل الأب آبسو والحلول محله.

تستشيط الأم تيامة غضباً على مقتل زوجها، وتنصب الشيطان كنكو Kungo

---

(6) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، قصة الخليقة البابلية، مجلة سومر، الجزء الأول والثاني 1949، ص 1-37، مديرية الآثار العامة، بغداد.

(7) ستروس، حوار معه أجراه ريمون بيللور، ص 11-12، مجلة بيت الحكمة/المغرب، ملف «كلود ليفي ستروس»، ص 5-47، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987.

خلفاً له وتسلمه قيادة الجيش المؤلف من أفاعٍ وكلاب مسعورة ووحوش. . الخ يرتعد الأبناء فرقاً، يتشاورون فيما هم فاعلون، ثم يقَع خيارهم على «مردوخ» والذي سوف يتصدى لـ «تيامة» وجيشها، يقبل بالمهمة لكن يشترط أن تكون له السيادة على الجميع، يُتوّجه الجميع وعندها يبدأ بالاستعداد لقتال «تيامة»، يتسلح بالقوس والسهم والشباك، وينزل إلى المعركة حيث يتمكن من قتل «تيامة» وشقها نصفين وأسر كنكو Kungo ورفاقه وتكبيلهم ووضعهم في السجن. بعد ذلك يخصص الرقيم السادس والسابع من الملحمة لتمجيد مردوخ إلهاً للتوحيد البابلي.

في معظم الحكايات الميثية وملاحم الخلق يشكل العنف بنية الملحمة، لنقل بنية الأسطورة، لكنه بنية من جهة ومكتسب من جهة ثانية يجب الحفاظ عليه في الطقوس وإعادة تحيينه من وقت لآخر. .

في معظم الميثولوجيات يشكل ذبح مخلوق ميثولوجي من قبل مخلوقات ميثولوجية أخرى مكتسباً من جهة يجري الحفاظ عليه من خلال الطقوس وإعادة تمثيله مع تلاوة النص الميثولوجي، ومن جهة أخرى فاتحة لنظام جديد تمثل الميثولوجيا متنه. فمنه تنبثق مجمل القواعد والمحارم والمظاهر الثقافية التي سيتمسك بها الإنسان لاحقاً.

من هنا يرتدي هذا العنف البنيوي والمكتسب طابع العنف المؤسس والذي يمثل أثمن ما يملكه الإنسان بداية ويهمه الحفاظ عليه[8].

على صعيد ملحمة الخليقة البابلية، يظهر العنف المؤسس للإختلاف على صعيدين:

الأول: في فاتحة الملحمة، في ذبح «أبسو» الأب الكلي، وفي تقديمه قرباناً على مذبح النظام الذي يرسي دعائمه «أيا» إله الحكمة، بكل ما يمثله هذا الذبح من حضور أوديبي / فرويدي.

إن ذبح «أبسو» يظهر كنتيجة لصراع سياسي بين آلهة العالم القديم ممثلة

(8) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس (دمشق، دار الحصاد، 1992) ص 119.

بـ «أبسو» وتيامة والوزير «ممو» وبين الآلهة الجددِ بقيادة إله الحكمة أيا، هؤلاء الذين تكاثروا مع الزمن وتتابع السنين وتوالي الأيام الطويلة كما تقول الملحمة. يكثر الآلهة الجدد من حركتهم، الحركة التي تقض مضجع السكون. كما يمثله «أبسو»، تقول الملحمة.

[وصار الآلهة الأحداث حزباً واحداً.
وأساؤوا إلى «تيامة» واعتدوا على حاميهم «أبسو».

وقد أحزنوا قلب «تيامة»،
لقد صالوا وجالوا في المقام المقدس
وما وسع «أبسو» أن يخفف من ضجيجهم
ورضخت «تيامة» إلى فعالهم
ولكن سلوكهم آذى «أبسو»
إذ استهتروا في فعالهم][9].

يذهب «أبسو» ووزيره، مطيب كبده «ممو» إلى الأم المقدسة «تيامة» للتشاور، حيث يفضي لها «أبسو» بسره، فقد عقد عزمه على القضاء على الأبناء، لكن «تيامة» تنتهره بقولها: «ما حدا بنا لكي نهلك ثمرتنا التي نتجناها» لكن وزيره «ممو» يشير عليه بقتلهم، تقول الملحمة:

[كانت مشورة «ممو» الغدر والضر
«أجل يا أبي، أقض على صنيعهم المزعج
فتنل بذلك الراحة في النهار والنوم في الليل»
فتهلل وجه «أبسو» لهذا القول][10].

يسمع الآلهة بندوة التآمر، يضطربون، ويقعدون واجمين، لكن «أيا» المحيط بكل شيء، ينعم النظر في خطة لإحباط نيتهما. تقول الملحمة:

[فحزم أمره ودبره «سحره» واحتاط لكل الطوارىء

(9) ملحمة الخليقة البابلية، المصدر السابق، ص 12.
(10) المصدر السابق ص 13.

وألف أقدس رقية جميلة النظم
وقرأها على الماء «أبسو»
فأحل فيه السبات، وغط في النوم
وبعد أن أرقد «أبسو» ونام،
التفت إلى «ممو» المشير...
ففك قميصه، ومزق عنه التاج
وسحب أشعته واكتسى بها نفسه
وكبل «أبسو» وذبحه
وشد وثاق «ممو» وأوصد عليه الباب
وابتنى في «أبسو» مسكنه
وأسر «ممو» ومسك خزام انفه
وبعد أن قهر «أيا» أعداءه وأخضعهم
ومكن انتصاره على اعدائه
عاد إلى مقره، ونعم بالراحة][11].

إن العنف/الفاتحة، الذي يدشنه الرقيم الأول من ملحمة الخليقة البابلية، والذي يعلن عن نفسه في ذبح أبسو، وأسر ممو ومسكه من خزام أنفه، وقهر الأعداء. يؤسس لنظام جديد يقوم على الاختلاف ويؤسس له أيضاً، بحيث يظهر الاختلاف كنتيجة لهذا العنف. والسؤال هو على أي صعيد يظهر هذا الاختلاف. والجواب على صعيد الآلهة. فالصراع السياسي بين آلهة النظام الجديد وآلهة النظام القديم والذي ينتهي بذبح أبسو على مذبحه، يصبح بدوره فاتحة للإختلاف، بين الآلهة الجدد الذين يعتلون عرش الأبسو ويسكنون في مسكنه وينعمون بالراحة والهدوء، وبين الآلهة القديمة التي يزج بها في البداية بالسجن، ثم تنتهي إلى النفي والعقوبة حيث تقع عليها مهمة خدمة آلهة العلى، آلهة السموات. وهذا ما نستنتجه من الرقيم السادس، الذي يدعم اجتهادنا بأن ذبح الأبسو أصبح فاتحة لنظام جديد، يؤطر الانقسام والاختلاف داخل المجمع الإلهي، حيث تنقسم الآلهة منذ ذلك اليوم إلى

---

(11) المصدر السابق، ص 13.

الأنوناكي Anunnaki الآلهة الكبار، آلهة السموات، بالأصح آلهة العلى. والأيجيجي Egigi آلهة العالم السفلي الذين تقع على عاتقهم خدمة آلهة العلى.

الثاني: على الصعيد الثاني، يظهر العنف المؤسس في متن الأسطورة، ليس تمييزاً عن الأول، بل تأكيداً له على أنه يمثل بنية الثقافة. إن العنف/الفاتحة هو عنف مؤسس للإختلاف داخل المجمع الإلهي، لكن العنف السّياسي داخل المتن يظهر كضامن للاختلاف وكمؤسس له، لكن هذه المرة بين الإله والإنسان الذي يبرز على مستوى الأحداث. لكن العنف يظل مستمداً لمقوماته، حيث يمثل ذبح إله ميثولوجي آخر مكتسباً لضمان سير نظام ثقافي جديد يقوم على الاختلاف بين الإله والإنسان هذه المرة.

إن أيا إله الحكمة، يذبح أبسو، وينضي عنه تاجه، ويتوج نفسه خلفاً له كما يفعل أوديب عندما يذبح لايوس. لكن قتل الأب أبسو، هو إمحاء لفارق وهذا يعني الوقوع من جديد في دائرة العنف المدنس تمييزاً له عن العنف المقدس. إن متن الملحمة يصبح مسرحاً للعنف التبادلي بين آلهة العلى وآلهـة العالم السفلي والتي تحتج على وضعها الدوني فقد أرهقها العمل، وتجعل منه ذريعة لخرق الاختلاف الذي أسسه ذبح أبسو.

تحدثنا الملحمة أن «تيامة» تستشيط غضباً لمقتل زوجها، يحرضها الأبناء على الثأر لـ «أبسو» ولهم. تقول الملحمة:

[فاتحدوا، وإلى جانب تيامة ساروا،
استشاطوا غضباً، ودسوا الدسائس، ولم يركنوا ليلاً أو نهاراً،

تحفزوا للحرب، ملتهبين غاضبين،
أعدوا جيشاً، ورسموا خطة القتال][12].

إن العلى، تغدو مسرحاً للعنف التبادلي بين آلهة العالم العلوي وآلهة العالم السفلي. فها هي تيامة تجهز جيشاً من أحد عشر نوعاً من العفاريت، وتعلي من شأن كنكو Kungo وتجعله قائداً للحشد.

(12) المصدر السابق، ص 15.

[ليمشِ أمام الحشد، وليقود الجموع
وليشهر الأسلحة للقتال، وليبرز إلى الهجوم
القيادة العليا في القتال.
قلدتها إياه، وأجلسته في الندوة وقالت:
لقد سحرت لأجلك، وقد فضلتك على الآلهة اجمعين،
ومنحتك السلطان على جميع الآلهة
فلتكن عظيماً، أنت يا زوجي المصطفى،
ولتصر اسماؤك أعظم من أسماء جميع الأنوناكي][13].

وما أن يصل خبر استعدادتها إلى آلهة السماء حتى يدب بهم الذعر، يتشاورون فيما هم فاعلون. وسرعان ما يقع اختيارهم على مردوخ ابن أيا من زوجه دمكينا، يقبل مرودخ بالمهمة مقابل أن يعترف الآلهه له بالربوبية والسيادة. ويبدأ استعداداته للقاء تيامة.

[صنع قوساً وارادها سلاحاً له
وثبت فيها السهم وشد وتر القوس
ورفع العصا، ومسكها بيده اليمنى،
وعلق القوس والكنانة في جانبه
وأرسل الصاعقة امامه
وملأ جسمه بالنار الملتهبة
وصنع شبكة ليصطاد فيها تيامة
وأمر الرياح الأربع بأن تأخذ مواضعها لئلا يفر جزء منها][14].

يلتقي مردوخ تيامة، يبدأ بتعنيفها، على إثارتها للحرب واضمارها للشر وعلى

(13) المصدر السابق، ص 15. في العهد القديم نجد أن أسلحة يهوه هي من الطبيعة: ضفادع وأوبئة وزنابير... الخ.
(14) المصدر السابق، ص 24. نجد هنا أن أسلحة ميردوخ هي من الحضارة وأبعد عن الطبيعة وأسلحتها كما هي حالة يهوة.

تجاوزاتها لحدود سلطاتها. ثم يدعوها للمبارزة، وجهاً لوجه. تقول الملحمة:

[نشر الاله شبكته واصطادها
ثم أطلق الرياح الشريرة في وجهها
انتفخ بطنها، وفتحت فاها على رحبه
فأطلق سهماً، وبقر بطنها.
واندس في أحشائها، ومزق قلبها
ولما أخضعها، أجهز عليها
وطرح جثتها ووقف عليها.
وبعد أن ذبح تيامة القائدة
تمزق جيشها، وتفرقت جموعها
وكذلك الآلهة، أعوانها، الذين ساروا بجانبها.

وحاولوا الفرار لينجوا بنفوسهم
ولكنهم جميعاً طوقوا، فلم يستطيعوا الهرب.
أوثقهم بالقيود، وأيديهم...
وداسهم بالأقدام رغم مقاومتهم
وكنكو، الذي كان قائدهم
كبله واسلمه إلى أوكي (إله الأموات)][15].

إن ذبح أبسو، الأب الكلي، هو - وكما بينا - إمحاء لفارق، وإن ذبحه يعني في نهاية المطاف وكما أظهره متن الملحمة إقامة تبادلية العنف بين الأب والابن، وتخفيض علاقة الأبوة إلى درجة النزاع بين الأخوة. لكن ذبح الأم من جهة أخرى هو عبارة عن تدمير فظيع للفارق الآخر[16]. إن جثة تيامة المسجاة والمنتهكة حرمتها، تصبح شاهداً على هذا التدمير الفظيع للفارق، وبزوال الفروق تصبح الحياة مجالاً رحباً للعنف التبادلي بين الأخوة. ويظهر النظام الثقافي الذي يؤسس للإختلاف بين آلهة العالم العلوي وآلهة العالم السفلي موضع شك، ويفقد شرعيته ما لم يؤسسه

(15) المصدر السابق، ص 25.

(16) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ص 100.

ذبح آخر، بصورة أدق ذبح كائن ميثولوجي آخر يكون بمثابة **الضحية** للنظام القادم، ذبح يشارك فيه جميع الأخوة ويأخذ شكل طقس جماعي. **إذ أن العنف الجماعي هو العنف المؤسس**. إن الأحقاد الموزعة على الأخوة الأعداء، والكراهية المبعثرة في جميع الاتجاهات، تتجمع في الملحمة متجهة نحو شخص واحد. إنه الضحية البديلة، بصورة أخرى نجد أن جو العنف الذي يشكل متن الملحمة والذي يتسلط على الجميع خوفاً ورعباً وتبادلاً للعنف، يبحث الآن عن كبش **ضحية** ليحمل وزر ما حصل. فكل مجموعة يتسلط عليها العنف أو تواجه كارثة تنوء تحت ثقلها تتجه للبحث عن «كبش فداء». من شأنه أن يقدم قرباناً على مذبح العنف التبادلي بين الأخوة ليساهم في نقله إلى مرحلة أخرى تؤسس لنظام جديد. وفي معظم الحالات يكشف الضحية «كبش الفداء» عن أصله **الفوق** طبيعي، من كنكو Kungo في هذه الملحمة إلى كبش إبراهيم الذي تقول عنه الميثولوجيا الإسلامية بأنه كبش هابيل الذي قدمه قرباناً لله، فتقبله وتركه يرعى في الجنة حتى افتدى به الله إسماعيل[17]، إلى بقرة بني إسرائيل والتي سنأتي عليها والتي تضفي عليها الميثولوجيا الإسلامية هالة اسطورية. إن الضحية البديلة ترمز إلى انتقال العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجماع البناء، إنها هي التي تؤمن هذا الانتقال، بل هي الانتقال بنفسه كما يؤكد جيرار[18]. إنها مخلوق فوق طبيعي يزرع العنف ليحصد السلم.

إن الرقيم السادس في الملحمة يوضح لنا ما قلناه عن الضحية البديلة. إن مردوخ يخاطب الأنوناكي قائلاً:

[حقاً، لقد صارحناكم من قبل بالحقيقة.
والآن ينبغي لكم أن تقولوا الحق وتقسموا باسمي،
من ذا الذي خلق النزاع
وحرض تيامة على الثورة وهيأها للحرب.
فليسلم من سبب النزاع

---

(17) هذا ما تؤكده معظم المصادر التاريخية العربية الإسلامية. انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير، الجزء الأول، ص 64.

(18) رينيه جيرار، المصدر السابق، ص 59.

ولأحملنه جريرة ما ارتكب، فتعيشوا بسلام
فأجابه الإيجيجي الألهة العظام
«يا مالك آلهة السماء والأرض» يا مشير الآلهة ويا سيدهم
إنه كنكو الذي خلق النزاع
وحرض تيامة على الثورة، وهيأها للحرب][19].

إن الانظار جميعها تتجه الآن إلى الضحية كنكو، الذي يصبح ناقلاً للعنف التبادلي ومؤسساً للعنف الجماعي تقول الملحمة:

[فكبلوه، واودعوه السجن أمام «أيا»
وعاقبوه، بقطع عروق دمه
ومن دمه خلقوا البشر
وفرض «أيا» عليهم عبادة الآلهة
وصفح عن الآلهة الأخرى][20].

نص الملحمة يشير بوضوح إلى أن الجميع ساهم في تقطيع عروق دمه وفي تمزيقه، فالكل مجمع على ممارسة العنف ضد الضحية. إن الإجماع على العنف يتسبب في عودة النظام والسلم إلى العالم، حيث يبدأ مردوخ بتنظيم العالم ووضع القواعد له، وهذا هو ما أسميناه بالعنف السياسي المؤسس أو العنف المقدس الذي يجعل من دم الأضحية، وهو هنا دم الإله المذنب كنكو، شارة وعلامة على اختلاف من نوع آخر، هذه المرة بين الإله والإنسان الذي تفرض عليه خدمة الآلهة، الإختلاف الذي يرعاه ويضمنه استمرار عملية التضحية، إذ أن استمرارها هو تحقيق للإجماع الأول والذي يجد تعبيره هذه المرة بتقديم ضحية من بني البشر باعتبارهم السلالة الحية للإله المذنب. وبذلك يضمنون بين حين وآخر حسن سير نظامهم. هكذا يصبح القتل الجماعي ينبوعاً للإزدهار، وشاهداً على أنه لا ولادة بدون ألم، ولادة النظام من رحم الفوضى التي يتسبب بها كائن ميثولوجي، إنه يزرع

(19) ملحمة الخليقة البابلية، ص 28.

(20) المصدر نفسه، ص 26.

(21) رينيه جيرار، المصدر السابق، ص 169.

الفوضى/العنف ليحصد النظام/السلم، بالأصح لنحصد نحن السلم والنظام، وفي معظم الميثولوجيات يكون هذا الإله الذي يزرع الفوضى هو المنقذ بنفس الوقت، إنه ينذر نفسه ليكون قرباناً على مذبح العنف ليخلص الناس من شره، هذا ما يفعله كنكو الذي يحمل وزر الخطيئة وما يفعله الماشيح(*) الذي يقدم نفسه قرباناً وكبش فداء على مذبح البشرية التي ينوء كاهلها بحمل خطاياها كما ترى الميثولوجية المسيحية التي تتمحور حول كبش الفداء، حول المخلص الفادي الذي هو السيد الماشيح. الذي جاء ليمشح الخطايا التي بذرها كائن ميثولوجي في الزمن الغابر، جاء إلى الأرض من السموات، بعد أن مسخه الإله الأكبر وحوله إلى كائن فانٍ.

العنف السياسي في ملحمة أتراحاسيس:

إذا كانت ملحمة الخليقة البابلية تتمحور حول فكرة رئيسية وهي تمجيد أفعال الإله مردوخ، إلا أنها كانت تؤسس ـ وكما مر معنا ـ لفكرة الأضحية كطريقة يضمن بها الإنسان حسن سير نظامه الذي أرسته الآلهة.

الملحمة البابلية والمعروفة بـ «ملحمة أتراحاسيس» أي «الكثير الحكمة» والتي يرجع تاريخها إلى عهد السلالة البابلية الأولى، إلى عهد الملك «أمي صدوقا»، ترفد الملحمة السابقة وتسير بموازاتها عبر حرتقات جديدة قلنا إنها من ميزات الفكر الأسطوري.

تتناول الملحمة البابلية هذه ثلاثة أحداث رئيسية:

الأول: خلق الإنسان.

الثاني: تكاثر الناس وضجيجهم وقرار الإله إنليل Enlil بإبادتهم.

الثالث: إحداث الطوفان وإبادة الناس وظهور أتراحاسيس كمنقذ.

تتحدث الملحمة في رقيمها الأول وعبر الأبيات الأولى من 1 ـ 10 عن حدث بدئي، فبعد أن تم خلق السموات والأرض، تقع مهمة فلاحة الأرض والقيام بخدمة

(*) الماشيح: هو المسيح، عيسى بن مريم، وهو لفظ توراتي انجيلي.

الآلهة الكبار على فئة من الآلهة تدعى الإيجيجي Egigi. الملحمة لا تتحدث عن الإختلاف الأول بين الإله والإله كما رأينا في ملحمة الخليقة البابلية والذي يتجلى في ذبح «أبسو» وفي استرقاق بقية الآلهة. ونرجح هنا أن الملحمة بنصها الكامل لما توجد بعد. ومهما يكن، فإن الآلهة Egigi المثقلة دون غيرها بالعناء والتعب في ذلك الزمن الغابر عندما كانت الآلهة مثل البشر تنوء بالمشقة والتعب. تحتج بشدة على وضعها السيىء وتتمرد وتعلن العصيان، يقود التمرد والعصيان إله ذو شخصية قوية يدعى «دي ـ إيلا»، تسير التظاهرة باتجاه مسكن «إنليل Enlil»، يحيطون به، بالمعبد الذي يسكنه الإله، مصرين على الثأر لوضعيتهم الدونية. تقول الملحمة:

[وعندما حان منتصف الليل
أحاطوا بالمعبد ولم يكن إنليل يعرف ذلك.
أجل لقد أحاطوا بـ «إي كور» Ekur
ولكن عندما رآهم «كلكل» Kalkal «الإله الخفير حارس المعبد»
أصابه الذعر، فرَّ، لجَّ الباب وأخذ يراقب
ثم أيقظ «نسكو» سيده
«يا سيدي: إن معبدك محاصر
إن الحرب قد وصلت إلى بوابتك»].

يصيب الذعر إنليل، فيطلب اجتماع الآلهة الكبار الأنوناكي Anunnaki، يتشاور معهم بالأمر وفيما هم فاعلون، ثم يرسل وزيره «نسكو» ليستفسر عمَّن حرضهم، عندها تدرك الآلهة ما يبغي، إنه يبحث عن كبش فداء فتجيبه:

إن كل واحد منا نحن الآلهة مصمم على أن يخوض المعركة
لقد قتلنا العمل الشاق
أجل إن عملنا صعب وعناءنا كبير.

يرق قلب إنليل وتسيل دموعه، يتشاور مع الآلهة، ويخطر في لبه أن يخلق الإنسان، عندها يطلب إله الحكمة «أيا» أن يحضروا آلهة النسل «ننتو Nintu» لتخلق الإنسان، تقول الأسطورة.

[وعندما حضرت الإلهة ننتو خاطبها الآلهة العظام قائلين:

«أنت يا إلهة النسل، القادرة على خلق البشر
إخلقي «لولو Lullo» من أجل أن يحمل النير
ليحمل النير الذي فرضه «إنليل»
ليحمل الإنسان عناء الآلهة»].

عندها تطلب الإلهة «ننتو» من الإله «أيا»، أن يعطيها الطين الطاهر، تقول الملحمة:

[وذبحوا في مجلسهم «دي - إيلا» الذي كانت له شخصية
ومع لحمه ودمه
مزجت ننتو الطين
ثم استمعوا إلى الطبل لما تبقى من الوقت
فكانت روح من لحم الإله، ونودي بالإنسان الحي رمزاً لها][22].

في كتابه ألوهية وتجربة Divinty and Experience، يرصد الأثنولوجي (النيَّاس) الكبير جو دفري لينهارت احتفالات قربانية لدى قبائل الدنكا Dinka. فبعض الابتهالات الجماعية تجعل الناس يتجمعون شيئاً فشيئاً وتثير انتباههم، ثم يتظاهر المجتمعون بالقتال. وقد يضرب بعضهم بعضاً ولكن دون عداء حقيقي. في المراحل الأولى إذن، يظهر العنف، بشكل طقوسي بالطبع ولكنه يتصف بالتبادلية التشبه الطقوسي ينصب على الأزمة التضحوية نفسها، وعلى السوابق المشوشة للقرار الجماعي. وقد ينفصل أحدهم، من وقت لآخر، عن المجموعة ليشتم أو يضرب الحيوان، وهو عجل أو بقرة، مربوط بوتد. الاحتفال ليس جامداً، بل إنه يعبر عن

(22) حول ملحمة أترا حاسيس راجع المصادر التالية:
أ - فاضل عبد الواحد علي، ثم جاء الطوفان، سومر، المجلد (31) - الجزء الأول والثاني ص 3-37. 1975 م.
ب - طه باقر وبشير فرنسيس، ملحمة جلجامش والطوفان، سومر الجزء الثاني، المجلد (6)، ص 154-179، 1950.
ج - فؤاد جميل، الطوفان في المصادر السومرية، البابلية، الآشورية والعبرانية، سومر، المجلد (28) - الجزء الأول والثاني، ص 87-112، 1972. بغداد.

حيوية جماعية، تنتصر شيئاً فشيئاً على القوى المبعثرة، على التفكك، وتجعل العنف يتمركز على الضحية، حيث تصل الاحتفالات إلى ذروتها، **بهجوم جماعي على الضحية** يسبقه سيل من اللعنات. وأثناء الهجوم يتم التركيز على **الأعضاء التناسلية**. وهذا ما يرجح أن الحيوان هنا يمثل ضحية أصلية تم اتهامها. **الهجوم** يشارك به الجميع وينتهي بذبح الحيوان. إذ أن المشاركة الجماعية جزء أساسي من الطقس[23].

رينيه جيرار Girard في كتابه الموسوم بـ «العنف والمقدس» يلجأ إلى التشابه بين **طقوس الدنكا** والطقوس الديونيزوسية نسبة إلى ديونيزوس، فالإله ديونيزوس ورغبة منه في الإنتقام، يقوم بتهيئة الضحية. وسط حشد من الكاهنات، حيث تشارك جميعهن في ذبح الضحية، فالمشاركة الجماعية ضرورة طقسية أيضاً. ويقمن بتمزيق الضحية بالأيدي[24].

يقول جيرار: إن تقطيع أوصال الضحية وهي حية، من قبل الحضور مجتمعين، وبدون سلاح، يعطي المعنى الحقيقي. الأمر لا يتعلق بعملية اعدام منظمة. كل شيء يوحي بوجود جمهور مسالم في الأصل ولكنه، لأسباب مجهولة، ينقلب إلى مجموعة تسيطر عليها هستيريا جماعية. يهاجم هذا الجمهور، بالنهاية، فرداً تنصب حوله وتتمحور جميع الشكوك، ويتمركز في شخصه رعب رفاقه، وذبحه بعنف يشكل متنفساً لهذا الجمهور الذي يعود إلى الهدوء بعد ذلك[25]. وهذا ما يجعل ديونيزوس من وجهة نظر جيرار «**إله الإعدام العسفي الناجح**»[26].

وفي رأيي أن عناصر العنف الجماعي السياسي المؤسس أو لنقل عناصر العنف الطقوس الديونيزوسي متوفرة بكاملها في الملحمتين المذكورتين، ملحمة الخليقة البابلية وملحمة أتراحاسيس. في الملحمتين نحن أمام عنف سياسي طرفاه آلهة الأرض **الإيجيجي** Egigi التي تنوء بالمشقة والتعب وآلهة العلى **الأنوناكي** التي تنعم

---

(23) رينيه جيرار، المصدر السابق، ص 122-125.

(24) المصدر نفسه، ص 154.

(25) المصدر نفسه، ص 154 وص 158.

(26) المصدر نفسه، ص 146 وص 157.

بالراحة. والعنف التبادلي يصل إلى ذروته كما هي حالة قبائل الدنكا عندما يتظاهر أفرادها بالقتال، يصل إلى باب الرب والإله الكبير الذي يستيقظ على أصوات وطبول الحرب.

ورغبة منه في الانتقام، وفي تحويل مجرى العنف، يبدأ الإله في كلا الملحمتين لعبته، حيث يظل في كليهما سيد اللعبة بامتياز. إنه في إطار بحثه عن بديل يريح آلهة الأرض من العناء والتعب، يتفتق لبه عن خلق الإنسان كما تقول ملحمة الخليقة البابلية:

[ولما سمع مردوخ كلمات الآلهة
حثه لبه لكي يخلق أشياء عجيبة
ففتح فاه وقال لأيا،
موضحاً عن الخطة التي دبرها في لبه:
«دماً أخلق وعظماً أبري
وأصنع لولو، ويدعى بشرا
أجل لأخلق لولو: الإنسان
ولأفرض عليه عبادة الآلهة حتى يستريحوا»][27].

إن البديل/الإنسان، يظهر في الملحمتين، على أنه نتيجة لإعدام عسفي محرر، من شأنه أن يحرر مجتمع الآلهة الممزق تحت وطأة العنف التبادلي.

إن الإله هو الذي يختار ضحيته ويحدد مواصفاتها. فهو قائد الجيش كنكو في ملحمة الخليقة البابلية وهو قائد التظاهرة السياسية «دي - إيلا» في ملحمة أتراحاسيس والذي يتصف بشخصية قوية.

إن الإله مردوخ، يتوجه بسؤاله الذي يحمل صيغة العارف/الجاهل عن الذي خلق النزاع وحرَّض تيامة على الثورة وهيأها للحرب. فيجيبه الآلهة إنه كنكو الذي خلق النزاع»، وبنفس الطريقة يصل إنليل إلى هدفه.

(27) ملحمة الخليقة البابلية، ص 28.

إن صيغة التساؤل تهدف إلى الحصول على إجماع من قبل الآلهة، ليقوم الإله الكبير باعدامه العسفي المحرر، فالجميع يساهم في تمزيق «كنكو» وهو حي على الأغلب. وكما تقول الملحمة: كبلوه، عاقبوه بقطع عروق دمه». وكذلك يساهم الجميع في ملحمة أتراحاسيس وعلى قرع صوت الطبل في تمزيق «دي - إيلا». فالجماعية في العنف تظهر على أنها شرط للإنتقال من مرحلة العنف التبادلي المدمر والذي يهدد مجتمع الآلهة إلى العنف الطقوسي الخلاق الذي يتزامن مع قرع الطبل، والذي سيلازم لاحقاً الأضحية القربانية التي يقدمها البشر.

وفي كلا الملحمتين، يظهر كل من كنكو ودي - إيلا كمصدر للعنف والفوضى التي تهدد النظام، لكن ما أن يتم القضاء عليهما، بذبحهما وما يرافق ذلك من طقوس، حتى يتحول كل منهما إلى مخلص، إلى فادي إلى يسوع جديد يحمل خطايا البشر ووزرهم إلى يوم المعاد.

ثمة تساؤل أساسي آثرنا تركه حتى انتهائنا من دراستنا لملحمة أتراحاسيس. والتساؤل/السؤال الذي يظهر بمثابة نتيجة لتحليلنا السابق هو: ماذا يعني خلق الإنسان من دم الإله المذنب، من دم «لنكو» أو دم «دي - إيلا» ومن وجهة نظري أن الإجابة تتضمن معنيين:

الأول: إن الإنسان هو الشاهد العياني والأزلي على وجود جريمة أولى حدثت في الزمن الميثولوجي، في الزمن الغابر. وطالت كائن ميثولوجي كان قائداً للثلة الأولى وأباً كلياً لها. وهنا لا يمكن إلا أن نشير إلى أن سبَّابة فرويد تتجه بعبقرية نحو قتل الأب»[28].

الثاني: تحميل وزر الخطيئة الأولى للإنسان وفرض الكدح والشقاء والعذاب عليه ليخدم الآلهة تكفيراً له عن الجريمة، عن الخطيئة الأصلية والأزلية، الذي يؤكد خلقه على أنه قد حملها. ففي كلا الملحمتين الميثولوجيتين، يتحمل كل من «كنكو» و «دي - إيلا»، الإثم والإصر ووزر ما حدث، وبما أن الإنسان قد خلق من دم هذين الإلهين الأثمين، فهو آثم بالضرورة وعليه أن يبحث عن كفارة تطهره، عن أضحية،

(28) رينيه جيرار، ص 139.

فعهد الرب في لحم البشر، في لحم بنيه، عهدأبـدي، فها هو يهوه يعلن ذلك في سفر التكوين «فيكون عهدي في لحمكم عهداً أبدياً» تكوين 12:17، إنه العهد القديم الذي جرى في الزمن الميثولـوجي الغابـر بين الإله وبحضـور مجمعه الإلهي وبين الإنسان، والذي يحرص على تجديده بين حين وآخر، وهذا ما تؤكده الميثولـوجيا المسيحـية حيث ينزل الرب من عليائه ليقدم نفسـه قربـاناً على مـذبح الإجتمـاع البشري. وكذلك يحرص الإنسان على تجديده من خلال الطقوس والشعائر والأعياد. ولعلي لا أبالغ إذا قلت أن أية قراءة إناسية (أنثربولوجية) للكثير من عاداتنا وتقاليدنا والتي تجد تعبيرها في ألعاب وفي حفلات الرقص وضرب الدفوف والتي تأخذ طابعاً دينياً، من شأنها أن تقدم إسهاماً كبيراً، يعزز فكرة التضحية وتطورها التاريخي ودورها كمتنفس تضحوي من شأنه أن يؤسس ويقوي من الاجتماع البشري.

العنف السياسي في الميثولوجيا الإسلامية:

1 ـ أسطورة الخليقة الإسلامية كما سطّرها الطبري:

في كتابنا السابق الذكر، كنا وفي إطار بحثنا عن حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية الإسلامية، قد تعاملنا مع «ملحمة الخليقة الإسلامية» كما سطرها ابن الأثير في كتابه الموسوم بـ «الكامل في التاريخ» وسقناها إلى مقارنة وذلك بهدف الكشف عن أوجه التناظر بينها وبين ملحمة الخليفة البابلية وعن القواسم المشتركة بينهما، وذلك في إطار بحثنا عن وحدة هذه الثقافة وأوجه الاختلاف داخل النسق الحضاري للمنطقة العربية.

في هذا الفصل اتجهنا إلى أسطورة الخليقة الإسلامية كما سـطّرها الـطبري والتي سطرها في كتابه الموسوم بـ «تاريخ الأمم والملوك» والذي كتبه في أواخر القرن الثالث الهجري، وحيث يفصل بينه وبين تاريخ ابن الأثير ما يصل إلى ثلاثة قرون. وهذا لا يعني أننا ننظر إلى أسطورة الخليقة الإسلامية التي سطرها الطبري على أنها تمثل أسطورة مرجعية لأسطورة الخليقة الإسلامية كمـا سطرهـا ابن الأثر حتى وإن كانت عناصر التشابه بينهما كبيرة وتصل في بعضها إلى حد التطابق. فقد سبق القول إن الأسطورة المرجعية ليست أكثر من تحويل متقدم، بهذا القدر أو ذاك، لأساطير

أخرى صادرة إما عن نفس المجتمع أو عن مجتمعات قريبة منه أو بعيدة عنه. وأنه لا وجود لوحدة أو لمصدر مطلق للأسطورة، فالبؤرة أو المصدر هما، دائماً، ظلان أو امكانان يتعذر الإمساك بهما، ويتعذر تحيينهما، ولا وجود لهما بدءاً(29). بالإضافة إلى ذلك يمكن القول إن الأصالة والجدية التي تميز أعمال الطبري عند كتابته لتاريخ البدايات أو عندما يقوم بتأويلاته للنص القرآني، تدفع بالباحث إلى آفاق قصوى وإلى فضاء دلالي بلا حدود، يتيح للباحث أن يقرأ باستمرار عند الطبري ما لم يقرأ بعد، وشاهدنا في هذا المجال ليس مجموع الحرتقات في أسطورة الخليقة الإسلامية عنده بل ما أسميناه بـ «سفر الخروج القرآني» في إطار دراستنا للعنف السياسي في سورة البقرة. وقد ذهبنا في إطار حماستنا لتأويل الطبري ـ إلى القول: إن «جامع البيان في تأويل آي القرآن» وفي جزئه الأول، الذي يتناول سورة البقرة يصلح لأن يكون «بياناً من أجل الأسطورة في الإسلام».

في قراءتنا هذه والمضمرة بالمقارنة مع ملاحم الخلق التي سبقت أسطورة الخليقة الإسلامية عند الطبري أو تلك التي جاءت بعدها، سيكون هدفنا هو البحث عن «العنف السياسي المؤسس» داخل النسق الأسطوري لملحمة الخليقة الإسلامية. هذا البحث يمثل وجهاً آخر، بصورة أدق قراءة جديدة للملحمة في سياقها المؤسس على نهج من الاختلافات المنسقة والذي يعززه باستمرار ذبح كائن ميثولوجي أو مسخه في إطار النزاع السياسي.

في أسطورة الخليقة الإسلامية كما سطّرها ابن جرير، نجد أمامنا مجموعة من الروايات التي يسوقها الطبري.

الرواية الأولى: حدثنا موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حَمَّاد، قال: حدثنا أسباط، عن السديّ، في خبر ذكره عن أبي مالك، وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: جعل إبليس على سماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن،

(29) جاك ديريدا، البنية والعلامة واللعبة في خطاب العلوم الإنسانية، نقل النص عن الفرنسية محمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، العدد السابق الذكر.

وإنما سموا الجن لأنهم خُزَّان الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازناً[30].

الرواية الثانية: حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، قال: حدثنا المبارك بن مجاهد أبو الأزهر، عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن صالح مولى التوءمة. عن ابن عباس، قال: إن من الملائكة قبيلاً يقال لهم الجن، فكان إبليس منهم، وكان يسوس ما بين السماء والأرض فعصى، فمسخه الله شيطاناً رجيماً[31].

الرواية الثالثة: حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا بشر بن عُمارة عن أبي رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم: الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وكان اسمه الحارث، قال: وكان خازناً من خُزان الجنة، قال: وخلقت الملائكة كلهم من نور غير هذا الحي، قال: وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا ألهبتْ، قال: وخلق الإنسان من طين، فأول من سكن الأرض الجن فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً، قال: فبعث الله إليهم إبليس ومن معه في جند من الملائكة وهم هذا الحي الذي يقال لهم الجن. فقتّلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه، وقال: قد صنعت شيئاً لم يصنعه أحد، قال: فأطلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه[32].

الرواية الرابعة: حدثني علي بن الحسن، قال: حدثني أبو نصر أحمد بن محمد الخلال، قال: حدثني سنيد بن داود، قال: حدثنا هُشَيْم، قال: أخبرنا عبد الرحمن بن يحيى، عن موسى بن نمير وعثمان بن سعيد بن كامل، عن سعد ابن مسعود، قال: كانت الملائكة تقاتل الجن فسُبي إبليس، وكان صغيراً، وكان مع الملائكة يتعبد معهم، فلما أمروا أن يسجدوا لآدم سجدوا وأبى إبليس، فلذلك قال الله عز وجل: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ الكهف: 50[33].

(30) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت، دار التراث، بدون تاريخ نشر) ص 81.

(31) المصدر نفسه، ص 82.

(32) المصدر نفسه، ص 84.

(33) المصدر نفسه، ص 87.

إذا أخذنا بمجموع الروايات السابقة، فإننا نستطيع ترتيب الأمور على الشكل التالي: كان إبليس ملكاً على الأرض يقود مجموعة من الجن/الملائكة والذين تقع عليهم وعلى عاتقهم مهمة تعمير الأرض وفلاحتها وبالتالي خدمة الآلهة. والجن/الملائكة في الميثولوجيا الإسلامية تقابل آلهة العالم السفلي، الإيجيجي Egigi في الملاحم الأخرى والذين تقع عليهم مهمة تعمير الأرض وخدمة الآلهة. لكن إبليس شأنه شأن كنكو Kungo في ملحمة الخليقة البابلية، وشأن «دي ـ إيلا» Di-Ela في ملحمة أتراحاسيس، يقود عصياناً ضد الله. فتقع حرب ضروس يسود فيها العنف التبادلي بين أفراد المجمع الإلهي، بين الجن أنفهسم «سفكوا الدماء وقتل بعضم بعضاً» كما تقول الرواية الثالثة، وبين الملائكة والجن من جهة ثانية. وسرعان ما تتجه الأنظار إلى الضحية، إلى إبليس الذي تسبب في العنف، يلقى القبض عليه حيث تأسره الملائكة وتحضره مكبلاً أمام عيني الرب. فيمسخه شيطاناً ويطرده من ملكوت السموات، والمسخ هنا هو الوجه الآخر للقتل الذي تعرض له كنكو و «دي ـ إيلا».

الرواية الرابعة تخدم السياق الذي نتحدث عنه، وتؤيدها الأبحاث الإناسية (الأنثربولوجية) الجديدة التي تبحث في الأضحية عند الأقوام البدائية. وسندرس ذلك لاحقاً ـ فإبليس لا يجري تقديمه مباشرة كقربان على مذبح العنف التبادلي، وعوضاً عن ذلك يجري استئناسه بعد سبيه، «وكان مع الملائكة يتعبد معهم، ثم أبى أن يطيع أمر الله»، هذه الفترة ضرورية كما تؤيدها الأبحاث الإناسية، إنها فترة تطهير، يرشح فيها القربان على مذبح العنف التبادلي ويصبح أهلاً له.

ما نستنتجه مما سبق، أن معظم ملاحم الخلق التي يشكل العنف التبادلي بنية لها، تتمحور حول النقاط التالية:

أولاً: عصيان عام يقوده إله أو ملاك ذو شخصية قوية، كنكو في ملحمة الخليقة البابلية، دي ـ إيلا في ملحمة أتراحاسيس، إبليس في ملحمة الخليقة الإسلامية، موجه ضد الإله الأكبر احتجاجاً على وضعية دونية يعيشها وأتباعه.

ثانياً: حدوث حرب طاحنة يقودها الإله الأكبر، مردوخ في ملحمة الخليقة البابلية، إنليل Enlil في ملحمة أتراحاسيس، الله وملائكته في ملحمة الخليقة

الإسلامية، تنتهي بانتصار الإله الأكبر وإخماد الثورة والفتنة وتوجيه مسارها وجهة أخرى.

ثالثاً: القبض على الإله المحرض، قتله وتشريده أو مسخه وتحميله وزر الخطيئة. ثم خلق الإنسان من دمه، وبذلك تصبح الخطيئة أصلية وأزلية، لكنه في وجهته الأصلية، يأخذ طابع الإعدام العسفي المحرر.

إن تقديم إبليس على مذبح العنف التبادلي ومسخه شيطاناً، من شأنه أن يضع حداً لهذا العنف، وأن يؤسس للإنقسام داخل المجمع الإلهي. فلا أساس يدوم بدون ذبيحة وأن يؤسس لنظام جديد يقوم على الاختلاف. إن مسخ إبليس ينقل العنف من مساره التبادلي إلى مسار آخر، لنقل إلى مستوى العنف السياسي المؤسس. بهذا يغدو **إبليس/الشيطان بطل النظام الثقافي الذي يؤسس على ذبحه**. ففي معظم الثقافات يكون الممسوخون أبطالاً للنظام الثقافي السياسي الكائن. في جميع أساطير الخلق، نجد أن فعل الخلق هو إعادة تشكيل وصياغة لشيء عجيب وجديد، ففي ملحمة الخليقة البابلية، تقوم الآلهة بإحضار الإله العاصي كنكو، وبعد أن يقيدوه، ينزلون به الحكم، فيقطعون شرايينه، ومن دمه يخلق لولو Lollo الإنسان السحيق وفي ملحمة أتراحاسيس الفكرة ذاتها، فسرعان ما يعقب الإعدام العسفي عمل ناجح، يخلق لولو من دم الإله المتمرد «دي ـ إيلا» وتنفخ فيه الروح مع أنغام الطبل، ليحمل النير ويريح الآلهة من أعباء العمل.

في ملحمة الخليقة الإسلامية، يخلق الإنسان من طين نتن، لكنه طين كان الشيطان قد وطأه، فهو ملك الأرض قبل أن يملكها الإنسان. ففي ذكر خلق آدم، يأتي الطبري بروايتين، **الأولى** متفق عليها **والثانية** والأهم ينفرد بها عن غيره. تقول الأولى: إن الله لما أراد خلق آدم، بعث جبريل عليه السلام إلى الأرض ليأتيه بطين منها. فقالت الأرض: إني أعوذ بالله منك أن تنقص مني شيئاً، فرجع ولم يأخذ وقال: يا رب إنها عاذت بك فأعذتها، فبعث ميكائيل فعاذت منه فأعاذها. فرجع فقال كما قال جبرائيل. فبعث ملك الموت فعاذت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع، ولم أنفذ أمره، فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد.

الرواية الثانية: عن ابن عباس، قال: بعث رب العزة عز وجل إبليس، فأخذ

من أديم الأرض، من عذبها ومالحها فخلق منه آدم[34]. هكذا تظهر لنا الرواية الثانية أن آدم جبل أولاً بيد إبليس قبل أن تجبله يد الله، لذلك ليس غريباً أن يخرج على أوامر ربه. وبهذا الخروج يمهد للإختلاف الثاني بين أهل السماء وأهل الأرض، أما الإختلاف الثالث والذي كسابقيه يأخذ شكل وطابع علاقة سياسية بين آدم وحواء فسنتحدث عنه لاحقاً.

2 ـ سفر الخروج القرآني بين النص والتأويل.

بيان الطبري في تأويله لسورة البقرة: بيان من أجل العنف السياسي.

بين النص والتأويل، تضيق المسافة وتتسع، وأحياناً تنعدم المسافة بين الاثنين، حيث يحل التأويل محل النص، يخفيه ويحوره، ثم يحجبه، ويحل محله. يُقَوِّله ما لا يقوله، ويُحور في معانيه وفي سياق العلاقة الجدلية بين الاثنين، يندفع التأويل إلى آفاق جديدة، إلى آفاق رحبة تجعل من التأويل الذي يسير بموازاة النص الأصلي، نصاً ابداعياً جديداً، تتمركز بؤرته حول عملية حرتقة أسطورية، لنقل مجموعة من الحرتقات والتي من شأنها أن تضفي على النص بعداً جديداً، لنقل بعداً جمالياً، هذا البعد يظل مضمراً في نية المؤول عندما تنشأ علاقته بالنص، بالأصح عندما يبدأ بتذوق متعة النص.

وفي رأيي ـ ومنذ البداية ـ أن «جامع البيان عند تأويل آي القرآن» والمعروف بتفسير الطبري للقرآن يشكل خطاباً ذو بنية ميثية، تتدحرج وبموازة الخطاب القرآني ذو البنية الميثية. لكنها ككرة الثلج تكبر شيئاً فشيئاً إلى أن تحجب البنية الأخرى بالرغم من ارتكازها عليها. ومن هنا نرى أن «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» يصبح

(34) المصدر نفسه، ص 90. في هذه الحالة يصبح العنف بنيوياً، ويوجه مسار الإنسان. لكن الرهان يجب أن يتجه إلى يد الرحمن التي جبلت الإنسان. هذا ما يراه الشيخ جودت السعيد في نقده للحركات الإسلامية المعاصرة التي تجعل من العنف وسيلة سياسية. والشيخ جودت يبشر باللاعنف ويراهن على الجانب الخير في الإنسان وهو يقود اتجاهاً في هذا المجال لما يتبلور بعد كتيار، ويمكن الرجوع إلى كتاباته العديدة وبخاصة كتابه الموسوم بـ «مذهب ابن آدم» لفهم ما يريد.

أن يكون ـ إن جاز لنا الحق والتعبير ـ بياناً من أجل الأسطورة في التراث العربي الإسلامي»، بياناً يجعل من تأويل الطبري وغيره من التآويل كتأويل ابن كثير والقرطبي والرازي. . . الخ، فضاءاً رحباً لقراءات انثربولوجية (إناسية) عديدة. هي لا تزال في مهدها حتى الآن أو لما توجد بعد.

وفي إطار سعينا بين النص والتأويل، مع تركيزنا على التأويل والذي يظل مضمراً بالمقارنة وساعياً لها. المقارنة بين سفر الخروج التوراتي وسفر الخروج كما جاء عند الطبري في تأويله لسورة البقرة. أقول: في إطار هذا السعي سندفع بتحليلاتنا إلى أقصاها سعياً وراء العنف السياسي على أن ندع مؤقتاً ما نرمي إليه من دراسة شاملة لما نسميه بـ «تشريقة موسى» أي سفر خروجه باتجاه الشرق كما جاء في أسطرة الطبري وتسطيره في «الجامع للبيان».

في بحثنا عن العنف السياسي في تأويل الطبري، نجد أنفسنا ملزمين ـ كما أسلفت ـ بالسعي بين النص والتأويل. في النص القرآني الكريم إيجاز بالغ الدلالة، يتحدث عبره القرآن الكريم عن سيرورة العنف وتبادليته داخل يهود التيه، ممن تاهوا في صحراء سيناء. تتحدث الآيات القرآنية عن العنف السياسي في مرحلتيه. مرحلة التيه إن صح التعبير، ومرحلة الاستقرار النسبي فيما بعد. لذلك سوف نقف عند المرحلتين بالتحليل والتأويل.

في مرحلة التيه:

تتحدث الآيات القرآنية من 49-55 من سورة البقرة، عن وضع بني إسرائيل تحت حكم آل فرعون. يسومونهم العذاب ويستحيون نساءهم. ثم عن خروجهم إلى صحراء التيه وما جرى لهم. تقول الآيات: ﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يُذَبِّحُونَ أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾ (49). ﴿وإذا فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ (50). ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾ (51) ﴿ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون﴾ (52). ﴿وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون﴾ (53). ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب

عليكم إنه التواب الرحيم﴾ (54). ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ (55).

يخرج موسى إلى ربه متعجلاً للقائه وشوقاً إليه، ويترك قومه بقيادة أخيه هارون. وبغياب موسى والذي يستمر أربعين ليلة بتمامها في جبل الطور وهو يناجي ربه، يتخذ بني إسرائيل من العجل رباً لهم. هذا ما يؤكده سفر الخروج التوراتي بقوله: صنعوا لهم عجلاً مسبوكاً وسجدوا له وذبحوا له وقالوا هذه آلهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر» خروج 32:8-10. وفي النص القرآني الآية واضحة بما فيه الكفاية، ﴿يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل﴾.

في سفر الخروج التوراتي، ونتيجة لحسابات خاطئة في عدد الأيام. يتوجه بنو إسرائيل إلى هارون ويطالبوه بصنع إله لهم يسير أمامهم في صحراء التيه. فموسى قد أبطأ في الجبل، يأخذ هارون أقراط الذهب التي في آذان نساء وبني وبنات إسرائيل، ويصوره بالإزميل ويصنع منه عجلاً مسبوكاً. يقول سفر الخروج، ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون وقالوا له اصنع لنا آلهة تسير أمامنا. لأن موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه. فقال لهم هارون انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم وأتوني بها. فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم وأتوا بها إلى هارون. فأخذ ذلك من أيديهم وصوّره بالإزميل وصنعه عجلاً مسبوكاً. فقالوا هذه آلهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر. فلما نظر هارون بنى مذبحاً أمامه. ونادى هارون وقال غداً عيد للرب. فبكروا في الغد وأصعدوا محرقات وقدموا ذبائح سلامة. وجلس الشعب للأكل والشرب ثم قاموا للعب» خروج 32: 1-6. وفي موضع آخر، وعندما يعود موسى غاضباً ويستفسر من هارون عن سر العجل، يجيبه هارون «فقلت لهم من له ذهب فلينزعه ويعطيني. فطرحته في النار فخرج هذا العجل» خروج 32:22.

في القرآن الكريم، تلقي لنا الآيات الكريمة في سورة طه الأضواء على شخصية غريبة، تقوم وفي إطار هالة ميثولوجية بصنع العجل. هذه الشخصية تسميها الآيات بـ «السامري» ومن وجهة نظرنا أن شخصية السامري هي اللغز والذي بمعرفته

ستتقدم كثيراً لإضاءة مسافة لا تزال مظلمة.

وعبر هذا سوف نلجأ إلى السعي المستمر بين النص والتأويل لإلقاء الضوء على هذه الشخصية العجيبة. في سورة طه، يعود موسى إلى قومه، بعد أن يعلم من الله أن قومه قد فتنوا، «قال فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري. فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً قال يا قوم ألم يعدكم ربُكم وعداً حسناً أفطال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضبٌ من ربكم فأخلفتم موعدي. قالوا ما أخلفنا موعدك بملكنا ولكنا حُمِّلنا أوزاراً من زينة القوم فقذفناها فكذلك ألقى السامري. فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسي. أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضَراً ولا نفعاً. ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فأتبعوني وأطيعوا أمري. قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى. قال يا هارون ما منعك إذا رأيتهم ضلوا - ألا تتبعنِ أفعصيت أمري - قال: يا ابن أمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشيت أن تقول فَرَّقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي. قال فما خطبك يا سامري. قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لي نفسي» قرآن كريم 20:85-95.

في تأويل الطبري إضاءات ميثولوجية هامة تشكل محطات هامة في سعينا لإماطة اللثام عن شخصية السامري. فالسامري لقبه، واسمه «موسى بن ظفر»، وقع في أرض مصر، فدخل في بني إسرائيل. وكان السامري من أهل باجَرْما، من قوم يعبدون البقر، وكان حب عبادة البقر في نفسه، وكان قد ظهر الإسلام في بني إسرائيل - يفترض الخطاب الإسلامي أن بني إسرائيل كانوا على دين الله الإسلام[35]. لمزيد من الإضاءة، فالسامري ولدته أمه في غار وأطبقت عليه خوفاً عليه من أن يذبحه فرعون. «فكان جبريل يأتيه فيغذوه بأصابعه، فيجد في بعض أصابعه لبناً، وفي الأخرى عسلاً، وفي الأخرى سمناً، فلم يزل يغذوه حتى نشأ»[36].

في ملحمة جلجامش، يعود جلجامش خائباً بعدرحلته المضنية والمتعبة، وبعد

(35) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير المتوفى سنة310 هجرية، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (مصر، مطبعة الحلبي، 1954)، الجزء الأول، ص 282-283.

(36) المصدر السابق، ص 281.

أن قابل جده أوتو ـ نبشتم ذلك الذي حبته الآلهة بالخلود، فحتى عشبة الحياة التي زودها به أوتو ـ نبشتم، يسرقهـا منه صـل (ثعبان) فيعـود خائبـاً إلى أوروك الحمى والسور[37]. أما السامري ـ فإنه يستحوذ بأصابعه الخمسة على سر الحياة، ويحكم اغلاقها إلى وقت الحاجة. ويتمثل هذا السر في قبضة تراب يقبضها السامري من أثر فرس جبريل، والتي هي فرس الحياة، وكانت متمثلة على هيئة فرس أنثى وديق، يركبها جبريل، والقصة توضح ذلك «لما هجم فرعون على البحر هو وأصحابه، وكان فرعون على فرس أدهم ذنوب حصان، فلما هجم على البحر، هاب الحصـان أن يقتحم البحر، فتمثل له جبريل على فرس أنثى وديق، فلمـا رآها الحصـان تقحم خلفها»[38].

يطلب هارون من بني إسرائيل أن يأتوه بالحلى الذهبية ويلقوها في النار، فهي لا تحل لهم.. لأنهم غنموها من آل فرعون. وعندما يلقونها في النار، يلقي السامري بسره العجيب في النار ويقول له «كن عجلاً جسداً له خوار، فكان للبلاء والفتنة»[39]، وعندما يسأل السامري عن عجله هذا فإنه يجيب كما تقول الآية الكريمة ﴿هذا إلهكم وإله موسى﴾.

ثمة مقاربة منهجية أخرى، تثيرها المقارنة بين سفر الخروج التوراتي وبين ما جاء في الآيات القرآنية وفي التأويل. وتشكل بدورها مفتاحاً آخر يساهم في الكشف عن آلية العنف السياسي بين شعب الخروج، والذي يرتدي هنا طابع العنف الديني. وهذه سمة من سمات الحركات السياسية في تاريخ الشرق. ففي سفر الخروج، يكون إله بني إسرائيل على هيئة صنم يصنعه هارون بإزميله من أقراط الذهب. والصنم وكما هو معروف فرد يمثل الإله الذي يرقص حوله بنو إسرائيل. بينما يطرح علينا النص القرآني والتأويل مشكلة على مستوى آخر. ففي النص القرآني وفي التأويل. يكون العجل له خوار. تقول الآية: ﴿فاخرج لهم عجلاً جسداً له خوار﴾ وفي تأويل الطبري أنه «كان يخور ويمشي»[40]. وهذا يعني أنه طوطم، وفي أسوأ الأحوال فهو يجمع بين

(37) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 100.

(38) الطبري، المصدر السابق، ص 281.

(39) المصدر السابق، ص 283.

(40) المصدر نفسه، ص 282.

الصنم والطوطم. والطوطم وكما هو معروف نوع[41].

بالرغم من احتجاجات ومرافعات ستراوس Strauss اللاحقة في كتابه الموسوم بـ «الفكر البري» على الطوطمية أو ما يسمى بالطوطمية حسب تعبيره[42]. فإن فرويد يرى أن الطوطمية مثلت مرحلة نظامية. كان حيوان الطوطم كما يراه فرويد هو بديل الأب، لنقل هنا إنه بديل موسى، ويذهب فرويد إلى أكثر من ذلك بقوله إنه هو الأب الذي رقي إلى مرتبة إله في صورة طوطم. كان الاسرائيليون فرحين به أيما فرح، كانوا يرقصون حول العجل ويقدمون له الذبائح والقرابين. ويقول الطبري: إن حبهم لإلههم الجديد (العجل) لا يفوقه حب[43].

في معظم الميثولوجيات يكون الإله هو بنفس الوقت إله وإنسان وثور. هذه هي حالة ديونيزوس مثلاً، فهو إله وإنسان وثور، وفي ملاحم الخلق التي درسناها لاحظنا أن كنكو Kungo هو إله ووحش وإنسان (حيث يخلق الإنسان من دمه)[44].

كان فرويد يرى أن العيد هو خرق احتفالي لمحظور، فحفاظاً على المكتسب الذي تحقق من قتل الأب الطاغية، يجري كل عام إعادة تمثيل للجريمة الأولى، وذلك بقتل البديل الطوطمي (الطوطم المقدس) وذبحه على يد كافة أفراد عشيرة الأخوة، والتهامه من قبل الجميع. وبذلك يضمنون اتحادهم بالأب الطوطم وحمايته لهم، وكذلك تماثلهم معه. يقول فرويد: كان كل من الأخوة الذين اجتمعوا على قتل الأب مفعماً بالرغبة لأن يكون مثيل الأب وقد عبروا جميعاً عن هذه الرغبة بالتهام أجزاء من بديل الأب في الوليمة الطوطمية. بهذا تكون الوليمة الطوطمية هي أول عيد للبشرية،

---

(41) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983).

(42) ستروس، الفكر البري. يرى ستروس أن الطوطمية تقوم على الفصل بينما تقوم الأضحية على الوصل. ويضيف: «أن تكون طوطمية قد اعتبرت في تاريخ الأديان أصلاً للأضحية يبقى أمراً مثيراً للدهشة»، ص 265.

(43) الطبري، المصدر السابق، ص 422، وفي القرآن الكريم إشارة واضحة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم﴾ البقرة، 92.

(44) رينيه جيرار، المصدر السابق ص 151. وفي العربية الثور هو السيد من الرجال وفي تفسير الجلالين فإن السامري هو العجل نفسه.

وهي تؤدي وظيفة الرباط المقدس بين الأخوة، فالمشاركة في نفس المادة التي تدخل الجسم تحقق رباطاً مقدساً بين المتمالحين. وعبرها يتحد الأب بالإبن، ثم لاحقاً يصبح دين الأب البدائي الأول ديناً للإبن[45].

حسب فرويد فإن الطقس الإحتفالي عند بني إسرائيل، يجب أن ينتهي بذبح الطوطم والتهامه من قبل الأبناء وقد يلعب موسى هنا دور مقدم الأضاحي وبذلك يضمن سير النظام الإجتماعي والثقافي على ما هو عليه. إلا إن الأمور لا تسير هكذا. فإذا كان العيد هو خرق احتفالي لمحظور كما يراه فرويد، فإن جيرار في كتابه الموسوم بـ «العنف والمقدس» يقودنا إلى آفاق جديدة. فهو يرى أن العيد هو احتفالي تذكاري لأزمة قربانية[46].

إن الأزمة القربانية هي أزمة مجتمع بكامله، أي أزمة النظام الثقافي بكامله، وتعني أيضاً ضياع الأضحية وفقدانها لوظيفتها. إن الأزمة القربانية بمعنى آخر هي أزمة اختلاف تجد تعبيرها على صعيدين:

الأول: عندما لا تعود الأضحية تؤدي وظيفتها.

الثاني: عندما تمحى الفوارق وهو ما تم التعبير عنه بأزمة اختلاف[47].

عندما تمحى الفوارق، تصبح الحياة مجالاً رحباً للعنف التبادلي. وفي حالة بني إسرائيل، يظهر إمحاء الفوارق على أنه نتيجة لأزمة مزمنة، هي أزمة النظام الثقافي بأكمله. ويمكن لنا أن نرصد هذا الإمحاء للفوارق على صعيدين. يجعلان من العنف التبادلي بنية النمط الثقافي ليهود التيه.

الأول: ويتمثل في غياب الفارق بين عبدة العجل من اليهود وبين عبدة يهوه في سفر الخروج. فالفارق يمحى لصالح الرقص والفرح واللعب حول العجل والذي يُعّزِزه غياب موسى. هذا الغياب هو التعبير الحي عن أزمة نمط ثقافي برمته، ما عادت تؤدي فيه الأضحية وظيفتها. وهذا ما يجعل من العنف التبادلي نتيجة لهذه الأزمة

(45) فرويد، الطوطم والتابو، ص 175.

(46) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ص 143.

(47) المصدر السابق، ص 69.

والتي تصل إلى ذروتها بعودة موسى. عندها ينقسم الإسرائيليون إلى قسمين، عبدة العجل من جهة وعبدة يهوه من جهة ثانية. الجميع يستلون سيوفهم ويبدأون المجالدة حيث يقتل الآب ابنه وأخيه وبالعكس وهذا إشارة إلى زوال الفارق. إنه عنف يرعاه الإله نفسه، فهو يطلب منهم أن يقتلوا أنفسهم جزاء فعلتهم السابقة «وقال موسى املأوا أيديكم اليوم للرب حتى كل واحد بابنه وبأخيه، فيعطيكم اليوم بركة» خروج 29:32 ويقدر سفر الخروج عدد الضحايا بـ /3000/ آلاف.

في القرآن الكريم الآية واضحة حيث تشير إلى ﴿فاقتلوا أنفسكم ذلكم خيرٌ لكم﴾. يقول الطبري: «فصفوا صفين ثم اجتلدوا بالسيوف. فاجتلد الذين عبدوه والذين لم يعبدوه بالسيوف. فكان من قتل من الفريقين شهيداً، حتى كثر القتل حتى كادوا أن يهلكوا، حتى قتل بينهم سبعون ألفاً»[48].

على الصعيد الثاني ثمة فرضية نريد أن ندفع بها إلى الواجهة لتتوضح لنا إشكالية محو الفوارق وكيف أن العنف يستبطن النظام الثقافي ليهود التيه والذي يعكس بدوره أزمة مجتمع بكامله.

الفرضية تدفعنا للعودة مجدداً إلى ما أسميناه باللغز، إلى السامري، وفرضيتنا ترى أن السامري هو الأخ التوأم لموسى. ونستطيع أن نقول أيضاً التوأم/الغريب. في معظم المجتمعات المسماة بدائية، يوحي التوائم بفزع خارق. فكان يجري القضاء على أحدهما أو كليهما في الغالب. في لغز التوائم كما يرى جيرار معضلة تصنيف، فهناك فردان ينبثقان، من حيث ينتظر المرء فرداً واحداً. ويؤكد جيرار أنه بالرغم من أن معضلة التصنيف اساسية وحاسمة. إلا أنها ليست أساسية وحاسمة لذاتها، بل بما تنطوي عليه. «إذ لا يوجد بين التوائم أدنى فارق على الصعيد الثقافي، وهناك أحياناً تشابه خارق على الصعيد الشكلي. وحين ينعدم الفارق، يبرز العنف مهدداً. وتسود بلبلة بين التوائم البيولوجيين والتوائم السوسيولوجيين الذين يأخذون في التكاثر حين يمسي الفارق في مأزق. ولا ينبغي أن نصاب بالدهشة إذا كان التوائم يخيفون: إنهم يوحون بالهلاك الأكبر لكل مجتمع بدائي ويبدون منذرين

---

(48) الطبري، المصدر السابق، ص 286.

به: يوحون وينذرون بالعنف غير المتباين»[49].

الفكر البدائي أو البري، يضع قائمة بالمصائب والكوارث التي ستلحق بالمجتمع الذي يلد التوائم، الأوبئة الرهيبة، العلل الغامضة، العقم عند الرجال والنساء، الشقاق بين الأقارب، انتهاك المحرمات ـ الخ.

على الصعيد الشكلي والثقافي، ينعدم الفارق بين موسى النبي وبين السامري، فكلاهما اسمه موسى. وهذه التسمية تختصر مسألة الشكل برمتها. وما يرجح كونهما توأمين، تعرضهما وهما طفلان للموت. ونرجح هنا أيضاً أن أمهما وضعت الأول في الكهف وأحكمت اغلاقه وكما جاء في أسطورة الطبري، لتتأكد من موته ـ هي والمجتمع الذي أشرف معها على ذلك، والثاني وضع في سفط من البردي مطلي بالحمر والزفت كما تقول ميثولوجيا العهد القديم في سفر الخروج: خروج 2:2.

على الصعيد الثقافي، ينمو السامري في الظلال الوقائية لموسى، ما أن يغيب حتى يحل محله ويبشر بديانته التي هي ديانة موسى. هذا إلهكم وإله موسى. وبما إن الفارق ينعدم بين الاثنين، فسرعان ما يصدق يهود التيه بما يقول، فيأخذوا بعبادة العجل.

حين ينعدم الفارق بين موسى والسامري، يبرز العنف مهدداً. وفي حالة بني إسرائيل فالعنف فائق الوفرة يفيض علي الجنبين، ويعززه غياب الفارق بين المتجالدين حيث يأتي الغمام/الظلام مغطياً ساحة المعركة. أو ظلمة شديدة كما تقول الميثولوجيا الإسلامية، يختلط فيها الحابل بالنابل، وتصبح الساحة مسرحاً للعنف التبادلي بين الأخ وأخيه والأب وبنيه. وهكذا نجد أن العنف التبادلي بين المتجالدين من يهود التيه هو نتيجة، فالعنف يستبطن المشروع الثقافي ليهود التيه، ويشكل بنية هذا المشروع وأزمته، حيث تتجلى هذه الأزمة بغياب الفارق، بين رموزه الأكثر عيانية، بين موسى النبي وموسى بن ظفر (السامري).

إن الأزمة القربانية تجد تعبيرها وذروتها في سيادة العنف التبادلي، في إقتتال الأخوة الأعداء. لكن العنف السياسي بين الأخوة المتصارعين، لا يظهر على إنه هدف

(49) رينيه جيرار، المصدر السابق، ص 78-79.

بل وسيلة. إن الآلهة ترعاه، إنه أقرب إلى عمل مسرحي حقيقي (اقتلوا أنفسكم)، والذي سوف نجد صداه ورجعه فيما بعد، حيث يصور هذا العنف مسرحياً وصورياً. وما أن يضع المتجالدون سيوفهم، وتتضح أعداد المذبوحين بعد زوال الظلمة، حتى تتجه الأنظار من جديد، باحثة عن كبش فداء، عن ضحية، **يشهر موسى سكينه، ويتجه إلى العجل/الطوطم**، يذبحه ويقدمه قرباناً على مذبح العنف، يحمله المسؤولية، يلعنه، ثم يحرقه، ثم يذروه في اليم، ويطلب من بني إسرائيل أن يشربوه فيشربوه. بذلك يتحد المتماحون من جديد مع طوطمهم. هكذا ينقلهم الطوطم/العجل من صيرورة العنف التبادلي إلى رحاب العنف المقدس. وبذلك يصبح الطوطم منقذاً من جديد. إنه يسكت العنف من جهة بالإجماع الذي يحققه، ويضع حداً لاقتتال الأخوة. ويمنع من جهة ثالثة حقيقة الإنسان من الظهور، إذ **يضعها خارج هذا الإنسان على شكل ألوهية لا تدرك**. ويعيد الحيوية إلى نظام ثقافي متعب ويعيش أزمة مستمرة[50].

ثمة فرضية أخرى، تسير في الظلال الوقائية لفرضيتنا السابقة، هذه الفرضية تسير بموازاة سابقتها، لكنها تنمو في إطار إجتهادين. **الإجتهاد الأول** جاء به الطبري، ويقول هذا الاجتهاد أن السامري من **باجرْما** وهو غريب بني إسرائيل ومن قوم كانوا يعبدون العجل، **الإجتهاد الثاني** معاصر، جاء به فرويد في كتابه الموسوم بـ «موسى والتوحيد» فقد اجتهد فرويد ليثبت أن موسى كان غريب بني إسرائيل، ومن وجهة نظره التي قرنها بالدلائل، أن موسى كان مصرياً ولم يكن عبرانياً[51].

إنهم التوائم الغرباء الذين يقودون المشروع الثقافي ليهود التيه. وإذا كنا قد بينا أن التوائم هي حالة انعدام الفارق وبروز العنف بموازاته، فإن الغرباء هم حالة من

(50) جيرار، المصدر نفسه ص 199. ولا يفوتنا أن نلفت نظر القارىء إلى التفسيرات الحديثة للقرآن والتي تعمل على اختزال البعد الميثي للقرآن لصالح نزعة تبسيطية تحتمي بعقلانية ليس بها من العقل شيء.. فالعجل يصبح أغبى الحيوان كما يرى مفسر معاصر. انظر وهبة الزحيلي، التفسير المنير (دمشق/بيروت، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1991) الجزء الأول ص 162.

(51) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1977)، ص 33 وما بعدها.

التمفصل مع العنف بكل أشكاله. فالغريب في المجتمعات القديمة هو خطر يهدد بنية المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه، إنه يحمل داء العنف الذي لا براء منه، إنه ضحية مقدسة تنتظر لحظة الوثوب إليها وتقديمها قرباناً على مذبح الآلهة، وهذه هي عادة الكثير من الشعوب، حيث ساهمت الاتنولوجيا (النياسة) بالكشف عن ذلك. إذ ينقل جيرار عن الفريد مترو أن هنود التوبينمبا، يعاملون الأسرى/الغرباء، معاملة جيدة، فقد يعيشون بينهم لبضعة شهور، وأحياناً لبضع سنوات، على علاقة حميمة، يشاركون في نشاطاتهم وقد يتزوجون من بناتهم، وهم مرغوبون من الناحية الجنسية. وقبل موعد التهامهم كانوا يشجعونهم على ارتكاب أفعال تعتبر انتهاكات، لكي يصبح الانتقام منهم مشروعاً، ولكي يستقطبوا العنف من حولهم[52]. جيرار يرى أن نصوص التوبينمبا تجعل من الأسير بطلاً اسطورياً.

من الناحية الميثولوجية يمتلك كل من موسى والسامري جميع امكانات البطل الأسطوري. فالسامري يأتي من كهف، يغذيه جبريل لبناً وعسلاً من أصابعه، وعندما يكبر يمتلك سر الحياة وسر فعل الخلق كآلهة الشرق القديم والذي يحصل عليه من حافر فرس جبريل. أما موسى فولادته تشبه ولادة جميع أبطال الميثولوجيات القديمة، يجدونه في صندوق داخل نهر، يرعاه جبريل في حضرة الفرعون. وعندما يشب يخاطبه يهوه في سفر الخروج على إنه إله «فقال الرب لموسى انظر. أنا جعلتك إلهاً لفرعون» خروج 7:1.

هذه الهالة الميثولوجية التي تحيط بالبطلين تجعل منهم إمكاناً كبيراً لكبش فداء. لضحية. «فالضحية المقبلة تأتي من الخارج، من المقدس غير المتميز، وهي غريبة عن المجموعة إلى درجة لا يجوز فيها أن تكون أضحية على الفور، من أجل أن تصبح قابلة لتمثيل الضحية الأصلية، لا بد من حصولها على ما ينقصها وهو الحصول على انتماء ما إلى المجموعة، أن تصبح «داخل» المجموعة دون أن تزول عنها تماماً صفتها الخارجية، لأن كونها من الخارج هو الذي يؤهلها كشيء قدسي لأن تقوم بهذا الدور»[53]. إن العنف الذي يملأ الساحة، يشير باصبعه الآن إلى الغريب، إلى

(52) جيرار، المصدر السابق، ص 299.

(53) المصدر السابق، ص 300.

الضحية القادمة من المجهول/المقدس. وإذا ما فرضنا أن السامري هو مثل الآلهة القديمة إله وإنسان وعجل، فإن الأنظار أنظار بني اسرائيل تتجه إلى السامري، إلى أصل البلاء تقدمه ضحية، يقطع الجميع أوصاله، يشربون دمه ويلتهمون قطعاً من لحمه. وبهذا الإجماع يتحول السامري إلى أضحية جيدة النقل، فالإجماع على العنف سرعان ما يتسبب في عودة النظام والسلم إلى مجتمع كان يعيش في أزمة.

حفاظاً على هذا المكتسب، سوف يجري باستمرار اعادة تكرار لهذه الطقوس لنقل اعادة احياء وتحيين لتجربة مقدسة. لذلك ليس غريباً أن يرى فرويد أن شعب الله المختار كما يستنتج من الميثولوجيا العبرانية قد ضحى بنبيه موسى على قمة الجبل وهذا ما يؤكده سفر التثنية بقوله «ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم» تثنية 6:34.

يقول فرويد في كتابه الموسوم بـ«موسى والتوحيد»: إن مقتل موسى على يد شعبه حجر من أحجار الزاوية في استدلالنا، وهو بمثابة رباط هام بين الحادث المنسي الذي وقع في العصر البدائي وبين عودته إلى الظهور في زمن لاحق في شكل الأديان التوحيدية. وطبقاً لفرضية لها جاذبيتها واغراؤها، فإن الندم على قتل موسى هو الذي ولد استيهام التوق إلى مسيح منتظر يرجع إلى الأرض ليحمل لشعبه الخلاص وليحقق له السيطرة التي وعد بها على العالم[54].

في مرحلة الاستقرار:

كنا قد لاحظنا أن العنف السياسي والذي يرتدي جلباباً دينياً، يصل إلى ذروته بهيئة عنف تبادلي تدميري، وهو في حالة بني إسرائيل ـ وكما أسلفنا ـ فائض الوفرة، بركاني الدفع وسرعان ما تغطي سحبه السوداء الجميع، ليختلط الحابل بالنابل، الأخ بأخيه والأب ببنيه. إنها سحابة الرب يهوه الذي لا يرتوي بالقليل، والذي جعل عهده بدم البشر ولحمهم عهداً أبدياً. لكن هذا العنف السياسي الناشيء بين عبدة العجل وسدنة بيت يهوه من أبناء لاوي، عشيرة موسى والذي يأخذ صورة العنف التبادلي لا يشكل هدفاً، بل وسيلة لتأسيس نظام ثقافي وسياسي جديد، يجعل من الفارق بنيته ومن الطقس التضحوي وسيلته. فمع التضحية بالطوطم العجل يضمن القوم أمرين.

(54) فرويد، موسى والتوحيد، ص 125.

الأول. الحؤول دون عودة العنف التبادلي بين الأهل والأقارب. والثاني إقامة نظام ثقافي ذي مرتكزات دينية.

هكذا نجد، أن ثمة علاقة تأخذ منحىً تأسيسي، سرعان ما تنشأ بين الاستقرار والأضحية. فالاستقرار ينشد الأضحية وما يرافقها من طقوس ليضمن استمراره، والاستمرار السياسي لوحدة جماعته، فعلى عاتق الضحية والتي من شأنها تبديد العنف وتوجيهه وجهة أخرى، يمر الاستقرار ويتأكد على قواعد دينية/طوطمية إذ أن هدف هذه القواعد الدينية باستمرار الحؤول دون عودة العنف التبادلي. وهذا يعني أن على هذه القواعد أن تجعل من العيد بنية لثقافة تعمل كل ما بوسعها على تبديد العنف وتوجيهه إلى الخارج. فالعيد يضمن استمرار الطقوس. والطقوس ترسخ الأعياد. وتضمن حسن سيرها. خاصة وأن الطقس كما يعرفه ستراوس وفي معناه الحقيقي وصفاً لمسيرة[55].

ما أن يختل النظام الثقافي ويبدأ العنف السياسي بأخذ مجراه، حتى تتجه الأصابع إلى الأضحية، فهي الضامن الوحيد لاستمرار النظام. ليس هذا فحسب، فالأضحية بقدسيتها من شأنها أن تعيد الحيوية إلى نظام ثقافي متعب، وتتكشف الأضحية أيضاً عند قدرات مثيرة للدهشة، تتمثل في هتك المحجوب وإجلاء الحقيقة. وهذا ما يحدثنا عنه القرآن الكريم عندما يتناول ومن منظور قرآني كيف عالج موسى مسألة العنف التبادلي بين بني إسرائيل. العنف الذي يهدد وحدة الأسباط ويعرضها للحالة السابقة. والقصة كالتالي:

يكتشف أحد أسباط بني إسرائيل قتيلاً بينهم، يحتدم الجدل، والجدل هنا هو شدة الاختلاف، تندس الأيادي باحثة عن الخناجر والسيوف، يقف الجمعان أو السبطان وجهاً لوجه، يطلبون من موسى أن يكون حكماً. وسأعرض هنا ومن مبدأ المقارنة كيف عالج سفر التثنية في العهد القديم المسألة وكيف عالجها القرآن وإضافات الطبري أو حرتقاته للمسألة.

في سفر التثنية ما يلي: إذا وجد قتيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك

---

(55) ستروس، الفكر البري، ص 273.

لتمتلكها واقعاً في الحقل لا يعلم من قتله، يخرج شيوخك وقضاتك ويقيسون إلى المدن التي حول القتيل. فالمدينة القربى من القتيل يأخذ بشيوخ تلك المدينة عجلة من البقر لم يحرث عليها لم تجر بالنير. وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلة إلى واد دائم السيلان لم يحرث ولم يزرع ويكسرون عنق العجلة في الوادي. ثم يتقدم الكهنة بنو لاوي. لأنه أياهم اختار الرب إلهك ليخدموه ويباركوا باسم الرب وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة. ويغسل جميع شيوخ تلك المدينة القريبين من القتيل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي. ويصرحون ويقولون أيدينا لم تسفك هذا الدم وأعيننا لم تبصر. أغفر لشعبك اسرائيل الذي فديت يا رب ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك اسرائيل. فيغفر لهم الدم. فتنـزع الدم البريء من وسطك إذا عملت الصالح في عيني الرب» تثنية 21:1-8.

النص القرآني ينجز ويبلور بنفس طريقة التفكير الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة عبر فعل الحرتقة، شكلاً ومعنى جديدين[56]. فهو عندما يتناول الحادثة السابقة يعطيها معنى جديداً. يقول الله في كتابه العزيز: ﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون. قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين. قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون. قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مُسَلَّمَةٌ لاشية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون. وإذ قتلتم نفساً فادارءتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون. فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾ قرآن كريم، البقرة: 67-73.

يقول أركون: إن قصص الأنبياء تتوجه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش ومتقبل له ومنغمس فيه[57]. وسنتوقف عند هذا العجيب المدهش، بعد أن نقدم له.

---

(56) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987) ص 203.

(57) محمد أركون، المصدر السابق، ص 304.

يقول الطبري: حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: قتل قتيل من بني اسرائيل، فطرح في سبط من الأسباط، فأتى أهل القتيل إلى ذلك السبط، فقالوا: أنتم والله قتلتم صاحبنا؟ قالوا: لا والله، فأتوا موسى، فقالوا: هذا قتيلنا بين أظهرهم وهم والله قتلوه، فقالوا: لا والله يا نبي الله طرح علينا. فقال لهم موسى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) فقالوا: أتستهزيء بنا (أتتخذنا هزواً) نأتيك فنذكر قتيلنا والذي نحن فيه فتستهزىء بنا؟ فقال موسى أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين»[58].

إن إصبع موسى تتجه إلى البقرة، ففي البقرة السر. خاصة وأن البقرة في مواصفاتها تصبح بؤرة للإنفتاح على العجيب المدهش. وتساهم مجموع المواصفات والحرتقات بإحداث نقلة اسطورية، لنقل زحزحة للحدث الواقعي باتجاه ما هو أسطوري ونموذجي. لنتأمل مواصفات البقرة. فهي (لا فارض) يعني لا هرمة كما يشرح الطبري. و (بكر) يعني ولا صغيرة (عوانٍ بين ذلك) أي نصف بين البكر والهرمة. (صفراء فاقع لونها) أي صاف لونها. (لا ذلول) أي لم يذللها العمل، (ولا تسقي الحرث) ولا تعمل في الحرث. (مسلمة) مسلمة من العيوب. (لاشية فيها) يقول لا بياض فيها. إنها مواصفات الضحية بتمامها، الضحية التي يراد لها أن تبلغ رسالتها بدقة. هذا على المستوى الأول. أما على صعيد أصلها، فالبقرة كما يشرح الطبري هي تعويض من الله، لفتىً كان باراً بوالديه. يرفض الولد أن يوقظ والده من النوم، بالرغم من أن رجلاً يبيع اللؤلؤ، يمر به ويدخل معه في رهان لكن الفتى والبار بوالديه يرفض أن يوقظ والده، بالرغم من أن الرجل يدفع له حتى مبلغ مائة ألف. فيعوض الله عن ذلك ببقرة تحمل تلك المواصفات. مما يضطر بني إسرائيل لأن يشتروها منه بوزنها ذهباً.

في رواية موازية أخرى، لنقل في قصص ديني منفتح على العجيب المدهش. يذكر الثعلبي في قصص الأنبياء. أن اسمها كان المذهبة لحسن خلقها وصفاء لونها وأنها كانت تتكلم[59].

(58) الطبري، المصدر السابق، ص 340.

(59) الثعلبي، أبي اسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (بيروت، المكتبة الثقافية، بدون تاريخ نشر) ص 205.

الثعلبي يرى أن العجلة شبت في غيضة حتى صارت عواناً وكانت تهرب من كل من رآها[60]. الطبري يذهب إلى ذلك بأنها كانت وحشية. يقول: حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثني هشيم، قال: أخبرنا جويبر، عن كثير بن زياد، عن الحسن في قوله (صفراء فاقع لونها) قال: كانت وحشية[61].

في معظم الميثولوجيات، يرتبط القدسي بالوحشي، فها هو السامري ينمو في كهف موحش برفقة جبريل، وفي ملحمة جلجامش ما أن يظهر أنكيدو حتى يرتبط بالبغي المقدسة.. والأمثلة كثيرة. وما يؤكد هذه الارتباطات أن الحرتقات الأسطورية والتي ترتكز إلى نظام اللغة تجعل من البقرة الصفراء سوداء. يقول الطبري: قال أبو جعفر: وأحسب أن الذي قال في قوله: (صفراء) يعني به سوداء، ذهب إلى قوله في نعت الإبل السود: هذه إبل صفر، وهذه ناقة صفراء: يعني بها سوداء.

السواد هو الآخر، حرتقة تدفع إلى مزيد من الأسطرة والتقديس. **فالأسود هو المبهم والغامض واللامتميز وهي صفات جميعها ترتبط بالمقدس وتجلياته**. فالضحية تأتي دائماً من الخارج، من المقدس غير المتميز. وها هو القرطبي في أحكامه يؤكد على أصلها السماوي «ذكر مكي: أن هذه البقرة نزلت من السماء، ولم تكن من بقر الأرض»[62]. **بهذا تكون بقرة بني إسرائيل مثل كبش إبراهيم كلاهما من أصل سماوي**.

القرآن الكريم يؤكد على أنهم ذبحوها، ونستطيع أن ندفع بفرضيتنا التي تنسجم وجوهر الأطروحة، أن الجميع ساهم في ذبح البقرة المقدسة، هذا الذبح له وظيفة طقوسية وميثولوجية وعملية. إنه مثل عمل الباخوسيات، فالجميع ـ جميع الكاهنات ـ يشاركن في تقطيع أوصال الضحية. وكذلك قوم موسى. فالضحية تصبح هنا حمال أوجه، تحول بين الجماعة والعنف التبادلي، تنقل العنف إلى مستوى آخر، تصبح بؤرة يتجمع فيها سيل العنف. وتكشف بنفس الوقت عن السر العجيب الذي

(60) الثعلبي، المصدر السابق، ص 205.

(61) الطبري، ص 345.

(62) القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ نشر) ص 455.

يمتلكه القربان. (فقلنا اضربوه ببعضها). قيل بفخذها وقيل أيضاً بالبضعة التي بين الكتفين، وقيل بعظم منهـا، وقيل ببعض آرابهـا. . وقيل ببعض لحمهـا. وعندمـا يضرب، يحييه الله. فسألوه من قتلك، فقال لهم: ابن أخي[63].

في معظم الميثولوجيات، تتكشف الأضحية (القرابين) عن سر، لنقل إنه سر الحياة. فمع الأضحية وما يرافقها من طقوس، ينتقل المضحي إلى رحاب المقدس، تحل عليه بركاته، وتتكشف له الحقيقة، الحقيقة التي تضمنها عملية التضحية من حيث هي عمليـة وصل بين إلـه ومضحي. ولعل المتفحص لطقـوس المـوت في الميثولوجيا الاسلامية سرعان ما يعثر على هذه الصلة الوثيقة بين القربان والحيـاة، حيث يحرص أهل الميت (المتوفى) على تقديم ضحية له بعد موته تكون بمثابة منقذ له من عالم الموت إلى عالم الحياة (حياة ما بعد الموت) وهذا ما يفعله الماشيح الذي يقدم نفسه قرباناً على مذبح البشرية ليفتديها من دنيا الفناء إلى دنيا الخلود.

في الخاتمة: ثمة سؤال على غاية من الأهمية بقي مستبطناً لمشروع الدراسة ومحايثاً لها ويسير في الظلال الوقائية لها. والسؤال هو إذا كان العنف السياسي هو بمثابة نتيجة لظهور المقدس أو تجلياته فهل بالإمكان لفعل تنويري أن يضع حداً لهذا التمفصل بين العنف والمقدس. بصورة أخرى إذا كان المقدس هو قدر الإنسان على مر العصور، فهل تابعه كذلك، أي أن العنف شر لا بد منه. **وهل تستطيع ثقافتنا المعاصرة أن تقوم بفك ارتباط بين المقدس والعنف وبذلك تصبح الحقيقة في متناول الإنسان لا خارجه. . !؟**

(63) الطبري، المصدر السابق، ص 340.



الفصل الثاني

العنف الدنس في الميثولوجيا الإسلامية: ناقة صالح نموذجاً

«كذبت ثمود بطغواها، إذ انبعث أشقاها، فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها، فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها، ولا يخاف عقباها»

قرآن كريم: الشمس 11-15

في معرض بحثه عن الحكمة في تقصيصه تعالى أخبار الماضيين على سيد المرسلين ﴿وكلًّا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾ يورد الثعلبي في قصص الأنبياء قولاً للشبلي رحمه الله يقول فيه: «اشتغل العام بذكر القصص واشتغل الخاص بالاعتبار من القصص»[1].

إن اشتغال الخاص بالاعتبار من قصص الأنبياء، هو دوران في حقل البلاغة والكلام حول التاريخ المؤمثل/المقدس لهؤلاء الأنبياء، ودفع نشط بالمخيال نحو مزيد من الأمْثَلَة والتقديس والذي يضمنه مجموعة من القفزات (الحرتقات) الأسطورية والتي تعمل باستمرار على إزاحة وزحزحة الحدث التاريخي لصالح الحدث الأسطوري وبالتالي نحو هالة من القداسة، ليس هذا فحسب، فالأسطورة وعلى مسار تاريخي طويل، وأشير هنا إلى التاريخ الشخصي لبعض الأنبياء والذي

(1) الثعلبي، أبي إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، قصص الأنبياء (بيروت، المكتبة الثقافية، بدون تاريخ نشر) ص 3.

يحل محله تاريخ أسطوري يصل بعمر الأنبياء إلى حدود ألف عام ـ نوح مثال ذلك والذي عاش /950/ عاماً ـ كانت تدفع عبر حرتقاتها والتي تمثل بنية الفكر الأسطوري وإلى الواجهة بهالة ميثية تحيط بالنبي/البطل، تجعل من مولده معجزة ـ معظم الأنبياء في الميثولوجيا الإسلامية تخر الأصنام عند ولادته وعند موته كذلك ـ تنكسف الشمس أو ينخسف القمر ـ وتجعل من انتصاراته نتيجة حتمية لذلك، إلا أنها بالمقابل وبموازاة ذلك تعمل على أسطرة عذاباته ـ حرقه بالنار، تشريده، طرده ونفيه، الإهانات المستمرة التي يتلقاها ـ وذلك بهدف تنشيط حالات قصوى ونموذجية، «فالتذكير بنضال الأنبياء وانتصاراتهم ومقاومة الشعوب العاصية وفشلها ليس إلا نوعاً من إعادة تنشيط الحالات النموذجية القصوى لزمن مطلق تأسيسي»[2].

فيما يتعلق بقصص الأنبياء الموجودة في القرآن الكريم وهالتها الميثولوجية التي تحيط بها وتشكل متنها. فالمطلوب من وجهة نظر باحث معاصر هو:

أولاً: القيام بنقد تاريخي لتحديد «أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس». وقد سبق لنا أن تناولنا هذه الإشكالية، إشكالية العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية العربية الإسلامية[3].

ثانياً: القيام بتحليل بنيوي لنبين كيف «أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة التفكير الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة، شكلاً ومعنى جديدين»[4].

على صعيد موضوع البحث، نواجه اشكالاً حقيقياً وعلى عدة مستويات/أصعدة.

أولاً ـ على صعيد تاريخي. فإن أي نقد تاريخي يهدف إلى البحث عن أنواع

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1978) ص 203.

(3) تركي علي الربيعو، حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 76-77، 1990، ص 38-49.

(4) محمد أركون، المصدر السابق، ص 204.

الخلط والحذف والإضافة والمغالطة التاريخية التي أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، سرعان ما يؤول إلى أحضان **التاريخي الظني** ، لأن المعطيات الأركولوجية الحديثة عن قوم ثمود ومدائن صالح تكاد تكون غائبة. والقليل منها لا تمدنا بوثائق تاريخية عن تاريخ هؤلاء القوم وحضارتهم ولذلك بقيت تدور في فلك ما أسميناه بالتاريخ الظني والذي لا يزال محكوماً بالدوران حول النص القرآني مستمداً منه ما يشجع اطروحاته الظنية . لكن هذا القليل من شأنه أن يقدم إسهاماً لنتقدم قليلاً في تحليلنا لميثولوجيا ناقة صالح . فقد سكن الثموديون أعالي الحجاز في (دومة الجندل) و (الحجر) وفي غرب (تيماء). وقد ذكر أنهم كانوا يمتلكون في منتصف القرن الثاني الميلادي حَرَّتَي (العوارض) و(الأرجاء). ويرى دوتي Doughty أن (الحجر) التي سكن بها قوم ثمود، هي موضع (الخريبة) في الزمن الحاضر، لا (مدائن صالح) التي هي في نظره (حجر) النبط. وتقع (مدائن صالح)، وهي عاصمة النبط، على مسافة عشرة أميال من موضع (الخريبة)[5].

وقد وجد اسم ثمود في النصوص الآشورية، وجدوه في نص من نصوص (سرجون الثاني)، مع أسماء شعوب أخرى حاربها هذا الملك الآشوري وانتصر عليها وقد دعوا باسم Thamudi و Thamudi . وتذكر مصادر أخرى أنهم كانوا في الحجاز على ساحل البحر الأحمر. في المناطق الجبلية التي تخترقها الطرق التجارية التي توصل الشام ومصر بالحجاز واليمن. وفي هذا وكما يقول مؤرخ عربي تأييد للروايات العربية القائلة أن ديار ثمود كانت على مقربة من ديار عاد[6].

وقد عثر على عدد من الكتابات الثمودية تضم أموراً شخصية وموضوعات دينية وأدعية لآلهة ثمود لم تفك رموزها بصورة صحيحة حتى الآن، وتظهر هذه النصوص أن «تيماء» من أهم الأماكن التي انتشرت فيها حوالي القرن السادس قبل الميلاد عبادة «صلم» والذي يرمز له برأس ثور. ويظهر من الكتابات الثمودية أنهم كانوا زراعاً وأصحاب ماشية، وأنهم كانوا أقرب إلى الحضر، منهم إلى أهل الوبر. وأنهم كانوا

---

(5) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول (بيروت/بغداد، دار العلم للملايين/مكتبة النهضة، 1976) ص 321-334.

(6) جواد علي، المصدر نفسه، ص 324.

عبدة أصنام منها ود» وشمس ومناف وكاهل وبعلة وبعل ويهو وعثيرت (عثيرة) إلخ ويرجح جواد علي أن كثرة أسماء الآلهة لا تشير إلى تعددها وإنما هي من قبيل ما يقال له (الأسماء الحسنى) عندنا أو صفات الله[7].

أما على صعيد المؤرخين القدامى ـ الطبري والمسعودي وابن الأثير مثلاً ـ فإن كتاباتهم التاريخية عن الأقوام البائدة ومنهم قوم عاد وثمود، فإنها تصلح نموذجاً للحالة التاريخية التي تحل فيها الأسطورة محل التاريخ، وللكيفية التي تتم بها زحزحة الحدث التاريخي لصالح حدث أسطوري يغذيه وباستمرار أمران. **الأول** تعززه بنية القصص الديني من حيث هي بنية ميثية مفتوحة على كل تجليات ما هو عجائبي ومدهش وأسطوري والتي ترتكز في مرجعيتها هنا إلى بنية النص القرآني من حيث هي بنية ميثية. والثاني تعززه أيضاً بنية القصص الديني المحكومة بهاجس البحث عن العبرة منها والتي تظل محكومة بهاجس إعادة تنشيط الحالات النموذجية القصوى والمؤمثلة لزمن مطلق تأسيسي، حيث يجد هذا التنشيط تعبيره في مزيد من الحرتقة والتي تعمل على زحزحة الحدث التاريخي لصالح الحدث الأسطوري والتي تشكل وكما أسلفنا بنية ثقافة ترى التاريخ حقلاً مفتوحاً لتجليات ما هو إلهي.

إن ثمود في نظر المؤرخين الإسلاميين ترتبط بسلاسل من نسب أسطوري يعيدها إلى سام بن نوح. وقد سكنوا بين الحجاز والشام في بيوت فارهة نحتوها في الجبال وكانوا قد كثروا وكفروا وعتوا. هكذا نجد أن معطيات التاريخ الواقعي المحسوس لا تمدنا هنا بشيء يسمح لنا بتحديد الخلط والحذف والإضافة التي أحدثتها الرواية القرآنية. **بهذا تكون الرواية القرآنية هي الإطار المرجعي لتاريخ قديم تحل فيه الأسطورة محل التاريخ.**

ثانياً ـ على الصعيد الميثولوجي نواجه إشكالاً حقيقيا ومن عدة جوانب. فمن جهة أولى لا توجد هناك أسطورة مرجعية في الأديان القديمة ـ اليهودية والمسيحية ـ وفي عبادات الجاهليين، ولا حتى في الميثولوجيات القديمة (الرافدية) يمكن الركون إليها لمقارنتها بقصة ناقة صالح لنقوم بتحليل بنيوي لنبين فيه كيف أن القرآن ينجز

(7) جواد علي، المصدر نفسه، ص 331.

بنفس طريقة التفكير الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة شكلاً ومعنى جديدين. وإن كنا نستطيع أن نبرهن على ذلك في قصص أخرى كقصة سفر الخروج التوراتي بالمقارنة مع سفر الخروج القرآني في سورة البقرة. ومن جهة أخرى فإن انفتاح القصة على العجيب المدهش ـ خروج الناقة من الصخرة ـ لا يعبر عن ضعف في بنية القصص الديني بوجه عام، ولا عن أشكال من الخداع الفكري الموجه للعامة كما يرى البعض ـ فالقصص الديني ذو بنية اعتبارية وهي كما أسلفنا من اهتمام الخاصة. إذ أن السؤال الجدير بالطرح ليس القائل بحقيقة الظواهر ومدى صحتها، بل ما المقصود منها؟ وهذه ميزة الأدب العظيم[8].

ميثولوجيا الناقة:

ترد قصة ناقة صالح مراراً في القرآن الكريم[9]. وهذا التكرار لا يبعث على الملل ولا يدل على ضعف في بنية الأسطورة بمقدار ما يكشف ويظهر بنية الأسطورة. فوظيفة التكرار تكمن في إظهار بنية الأسطورة وهذا التكرار من شأنه أن يبين كيف ينجز القرآن بنفس طريقة التفكير الأسطوري أساطيره الخاصة وكيف يدفع بحرتقاته إلى آفاق جديدة. بالإضافة إلى أن هذا التكرار له وظيفة ميثولوجية في مخاطبته لأولئك الذين كفروا وعتوا في الأرض وما ينتظرهم من وعيد وتهديد ﴿فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية، وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية﴾ الحاقة 5-6.

سأكتفي في هذه الدراسة بأن أتناول ميثولوجيا ناقة صالح من خلال ثلاث من السور القرآنية توضح لنا وتظهر بنية الأسطورة وما يطرأ عليها من حرتقات يقتضيها نسق التكفير الأسطوري.

تلخص الآيات القرآنية من 73-77 من سورة **الأعراف**، قصة الناقة ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه

(8) هربرت ماركيوز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 19 وص 37.

(9) الأعراف 73-77، هود 61-67، الشعراء 141-158، الحاقة: 64، الإسراء: 59، النمل آية 45 الشمس آية 11، القمر آية 23. وكثير من الآيات الأخرى.

ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم. واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين. قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون. قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون. فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين. فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في ديارهم جاثمين﴾. في سورة هود نص آخر يوازي السابق ويتمفصل معه ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب. قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجواً قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب. قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله إن عصيته فما تزيدونني غير تخسير. ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذابٌ قريب. فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب. فلما جاء أمرنا نجينا صالحاً والذين آمنوا معه برحمة منا ومن خزي يومئذ إن ربك هو القوي العزيز. وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين. فإن لم يغنوا فيها ألا إن ثموداً كفروا ربهم ألا بعداً لثمود﴾ هود 61-67.

في سورة الشعراء يحتدم الجدل بين صالح وقومه وتظهر الناقة بمثابة آية لصالح وكنتيجة لهذا الجدل. والجدل هنا تعبير عن شدة الإختلاف والخلاف. ﴿وكذبت ثمود المرسلين، إذ قال لهم أخوهم صالح ألا تتقون، إني لكم رسول أمين، فاتقوا الله وأطيعون، وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين، أتتركون في ما ههنا آمنين، في جنات وعيون، وزروع ونخل طلعها هضيم، وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين، فاتقوا الله وأطيعون، ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، قالوا إنما أنت من المسحرين ما أنت إلا بشرٌ مثلنا فأت بآية إن كنت من الصادقين، قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم، ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب يوم عظيم، فعقروها فأصبحوا نادمين، فأخذهم العذاب إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين، وإن ربك لهو العزيز الرحيم﴾ الشعراء 141-158.

في إطار بحثنا عن العنف والقداسة في الميثولوجيا الإسلامية، عن تلازمهما الوثيق في تاريخية هذه الثقافة، سوف أتحرك في إطار سعيي لتحليل هذه الحكاية، من النص إلى الخطاب الإسلامي الذي يدور حول النص القرآني بالشرح والتأويل، الخطاب الإسلامي بمجموع حرتقاته الإبداعية والتي تنحو باتجاه مزيد من الأسطرة والتي تخاطب وعياً مفتوحاً على العجيب المدهش، متقبل لـه ومنغمس فيه، وعياً يظهر فيه القصص الديني ببنيته الميثية على أنه قصص حقيقي. فالقصة حقيقية ورفيعة القيمة لأنها مقدسة، مثالية ودالة، فالأسطورة في النهاية هي قصة مقدسة وبالتالي فهي قصة حقيقية كما يرى إلياد[10].

في هذا الإطار، سوف أسوق إلى الواجهة بمجموعة من الأدلة التاريخية ذات الطابع الميثولوجي والتي من شأنها أن تسهم مساهمة فعالة في فهمنا لهذه القصـة المقدسة وأبعادها، الأدلة هذه تطال وضعية الناقة/الجمل في المجتمعات العربية ما قبل الإسلامية، وهذه الأدلة من شأنها أن تدعم الفرضيات التي نسوقها والتي تظل مثقلة بالاستدراكات والتي تقتضيها هذه القصة المقدسة ويقتضيها سياق البحث.

أولاً ـ في النص القرآني تظهر الناقة على أنها «**ناقة الله (الأعراف)**» و «**ناقة الله (هود)**» و «**ناقة (الشعراء)**» وناقة الله هذه هي ناقة مقدسة تظهر بأشكال عديدة عند العرب قبل الإسلام، يجمعها قاسم مشترك واحد، إنها قربان لـلآلهة منـذور لها. وكانت تسمى بالبحيرة أو السائبة أو الوصيلة أو الحامي إذا كان ذكراً.

يشرح ابن اسحاق في سيرته وضعية السائبة بقوله: السائبة هي الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهن ذكر، سيبت فلم يركب ظهرها، ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، فما نتجت بعد ذلك من أنثى شقت أذنها، ثم خلي سبيلها مع أمها، فلم يركب ظهرها، ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، كما فعل بأمها، فهي البحيرة بنت السائبة. أما ابن هشام في سيرته فيذكر أن البحيرة هي الناقة تشق أذنها فلا يركب ظهرها، ولا يجز وبرها، ولا يشرب لبنها إلا ضيف، أو يتصدق به، وتهمل لآلهتهم. أما السائبة فهي الناقة التي ينذر الرجل أن يسيبها إن برىء من مرضه أو إن

---

(10) مرسيا إلياد، بنية الأساطير، ترجمة محمد بشوتي، مجلة ا لعرب والفكر العـالمي، العددان 14/13، ربيع 1991، ص 78-87.

أصاب أمراً يطلبه، فإذا كان أساب ناقة من إبله، أو جملاً لبعض آلهتهم، فسابت فرعت لا ينتفع بها. والوصيلة التي تلد أمها اثنين في كل بطن، فيجعل صاحبهما لآلهته الإناث منها، ولنفسه الذكور، وهنا نجد اختـلافاً في رؤيـة الوصيلة بين ابن إسحـاق وابن هشام. فـإبن إسحاق يـرى أن الوصيلة الشـاة إذا أتأمت عشـر إناث متتابعات في خمسة أبطن، ليس بينهن ذكر، جعلت وصيلة. قالوا: قد وصلت، فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور منهم دون إناثهم، إلا أن يموت منها شيء، فيشتركون في أكله، ذكورهم وإناثهـم، وأما الحامي قال ابن اسحاق هو الفحل إذا نتج له عشر إناث متتابعات ليس بينهن ذكر، حمى ظهره فلم يركب، ولـم يجز وبره، وخُلّي في إبله يضرب فيها، لا ينتفع منه بغير ذلك[11].

ثانياً: إن الناقة كانت طوطماً مقدساً وهي فرضية نسوقها بتحفظ، ويشفع لها حديث لرسول الله ﷺ يخاطب به وفد طيء قائلاً: إني خير لكم من العزى ولاتهـا (اللات) ومن الجمل الأسود الذي تعبدونه من دون الله»[12]. لكنها قرينة إلى جانب قرائن أخرى تشير إلى تقديس العرب للحيوان كما تشهد على ذلك صور أصنامهم. وعندما نقول بتحفظ، فإننا لا نميل إلى رسم علاقة خطية وواحدية الجهة بين الطوطم والأضحية. وقد سبق لستروس Strauss أن عالج الموضوع في مرافعاته الشهيرة عـن «الفكر البري»، فقد بين أن الكلب الأبيض لا يعتبر طوطماً عنـد قبائـل الايروكـوا الهندية لكنه يقدم كأضحية[13]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإننا نرى ـ وفي هذه الحالة ـ أن الناقة/الجمل يمكن لها أن تكون طوطماً مقدساً أو قرباناً للآلهة (سائبة ومتروكة لله) وهذا ما يرجح وجود عبادتها كحيوان مقدس عند بعض القبائل العربية،

---

(11) ابن هشام، أبي محمد عبد الملك ابن هشام المغامري، السيرة النبوية (بيروت، دار الجيل، بدون تاريخ نشر)، الجزء الأول، ص 82-83. وقد حرمها الإسلام بقوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب، وأكثرهم لا يعقلون﴾ المائدة: 103.

(12) الأب جرجس داود، أديان العرب قبل الإسلام (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984) ص 265.

(13) كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984) ص 265.

وتؤكد الحادثة التالية ذلك. ففي حديث مالك بن كلثوم مع سادن صنم طيء إشارة إلى ذلك، عندما أراد مالك استرداد ناقة جارته، فرد عليه السادن: إنها لربك[14].

ثالثاً: الدال الثالث الذي نسوقه هنا عن الناقة/الجمل كأضحية في المجتمعات العربية ما قبل الإسلامية، نأتي به من اجتهادات «إناسيو المقاعد الوثيرة» بصورة أدق من حقل الإناسة الدينية التطورية والتي تدخل في سياق نظريات التطور الإجتماعية، التي جاء بها سميث Smith وكان لها تأثيرها اللاحق والكبير على كل من دوركهايم Durkheim وفرويد Freud[15].

في كتاب سميث الموسوم بـ «ديانات الساميين The Religion of the Semites»، يأتي سميث بشهادة من القديس نيلوس من القرن الرابع الميلادي عن عادة التضحية عند أعراب سيناء: وضعت الضحية، وهي جمل، مقيدة على مذبح حجري عار، وجعل زعيم القبيلة المشاركين يدورون ثلاث مرات وهم يغنون، ثم أوقع في الحيوان الجرح الأول وشرب بنهم الدم المنبثق، على أثر ذلك انقضت الجماعة بأكملها على الضحية، واقتطعت بالسيوف قطعاً من اللحم المرتعش والتهمته نيئاً وبعجالة وصلت إلى درجة أنه في الفاصل الزمني القصير ما بين ظهور نجمة الصبح التي كانت التضحية من أجلها، وخفوت ضوئها أمام أشعة الشمس، كان كل شيء من حيوان التضحية، جسمه وعظمه وجلده ولحمه وأحشاؤه قد التهم»[16].

رابعاً ـ الدال الرابع تدعمه الروايات التاريخية والتي تفيد بأن الإبل كانت بديلاً قربانياً ارتضته الآلهة عوضاً عن الإنسان، بصورة أدق عوضاً عن الإبن الذي يجري تقديمه قرباناً على مذبح الآلهة، مثلها كمثل كبش هابيل، الذي كان يرعى في الجنة وافتدى به الله اسماعيل ومثل بقرة موسى ذات الأصل السماوي كما يذكر القرطبي.

إن أغلب الروايات تشير إلى حادثة القداح، الحادثة التي

---

(14) الأب داود، المصدر السابق، ص 347.

(15) يقول برتشارد: «إن سميث قد ضلل، في هذه النقطة، كلًا من دركهايم وفرويد على السواء».
انظر: إ. إيفنز برتشارد، الإناسية المجتمعية وديانات البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار الحداثة، 1986) ص 214.

(16) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983) ص 165.

نـذر فيهـا عبـد المـطلب بن هـاشم حين لقى من قـريش مـا لقى عنـد حفـر زمزم: لئن ولد له عشرة نفر، ثم بلغوا حتى يمنعوه، لينحرن أحدهم لله عند الكعبة، فلما توافىٰ بنوه عشرة، وعرف أنهم سيمنعونه، جمعهم، ثم أخبرهم بنذره، ودعاهم إلى الوفاء لله بذلك، وعندما يضربوا بالقداح عند هبل على بني عبد المطلب، يخرج القدح على عبد الله والد الرسول ﷺ، فيفتديه عبد المطلب بعد أن تتدخل قريش وتمنعه من ذبح ولده وبعد أن يستشير عـرافة الحجاز، يفـتديـه بمـائة من الإبـل، نحرت، ثم تركت لا يصد عنها إنسان ولا يمنع ويقال: إنسان ولا سبع[17].

خامساً ـ انطلاقاً من أن الأسطورة هي قصة خلق، تخبر كيف تكون شيء ما وكيف جاء إلى الوجود، هل تتحدث قصة ناقة صالح عن أصـل الإبل المقـدس، خاصة وأن الإبل في الميثولوجيا الإسلامية، تعرَّف ثقافياً. فالإبل المجنحة كما يروي ابن كثير عن علي رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، أي النوق البيض المجنحة تحمل المؤمنين من قبورهم يوم القيامة إلى الجنة[18].

من مجموع الأدلة السابقة، نستطيع القول إن ناقة الله كما جاءت في النص القرآني هي ناقة الله بحق، هي ناقة مقدسة ومعرفة ثقافياً، ولنا أن نقول أنها بحيرة أو سائبة أو قرباناً لله يجري ذبحها في كل عام مرة وذلـك عبر طقس إحتفـالي (عيد) يستوفي كل شروطه المقدسة. إلا أنه في ناقة صالـح لم يستوف شـروطه فكـانت الكارثة. لكي لا نسوق نتائج بلا مقدمات، علينا أن نوجه سفرنـا باتجـاه الخطاب الإسلامي.

من النص إلى الخطاب، سوف أقف عند مجموعة من الظواهر داخل الخطاب الإسلامي، من شأنها أن تساعدنا على التقدم في قراءتنا هذه لقصة الناقة المقدسة. وهذه الظواهر والتي نسعى إلى تقديم صورة سريعة عنها هي. قوم ثمود ووضعهم الاجتماعي/الإقتصادي، ونبي الله صالح، وأخيراً ناقـة الله كما صـورها الخـطاب الإسلامي.

---

(17) ابن هشام، السيرة النبوية ص 141-142.

(18) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الثاني، تفسير سورة مريم ص 137.

فيما يتعلق بالوضع الإجتماعي/الاقتصادي لقوم ثمود، فهم وكما يظهر في الخطاب الإسلامي وينص القرآن الكريم على ذلك هم قوم مستقرون، أهل وبر تحولوا إلى أهل مدر، أهل قصور نحتوها في الجبال، وهم من خضر النواجذ كما كانت تقول العرب، أي ممن يقتاتون على قثاء الأرض وفومها وبصلها. ويخبرنا الخطاب الإسلامي بأن أعمارهم كانت طويلة حتى جعل بعضهم يبني المسكن من الحجر والمدر فينهدم وهو حي، فلما رأوا ذلك اتخذوا من الجبال بيوتاً فنحتوا منها وجابوها وجوفوها وكانوا في سعة من معايشهم، وهذا ما يذكره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أتتركون في ما ههنا آمنين، في جنات وعيون، وزروع ونخل طلعها هضيم، وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين﴾ الشعراء: 146-149 ويذهب ابن كثير في شرحه لكلمة فارهين إلى حاذقين كما قال ابن عباس وغير واحد. ويضيف وكانوا حاذقين متقنين لنحتها ونقشها، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنهم كانوا يتخذون تلك البيوت المنحوتة في الجبال أشراً وبطراً وعبثاً[19].

نحن إذن، أمام مجتمع وفرة، ومجتمعات الوفرة هي مجتمعات عنف كما تدل الأبحاث الإناسية على ذلك. مولع بالقيم الجمالية التي تجد في فن النحت آيتها وتعبيرها الأكثر جمالية وحيوية، حيث تمتزج روائع العمارة المنحوتة بالجبال بجنات الزروع وتكمل مع عيون المياه حياة فارهة عالية المدنية[20]. ونستطيع القول إننا أمام تظاهرة فنية يقودها شعب ثمود، فالروح الفنية في المجتمعات ما قبل الطبقية، كانت كما يرى ستروس ملكة عامة، ولا نستبعد هنا أن هذه الملكة كانت قد تجسدت في أعمال النحت والتي كانت تعود على هذا الشعب الواقع على طرق التجارة الدولية بالمال الكثير، حيث تشكل تجارة المنحوتات (الأصنام لاحقاً) تجارة رائجة ولا نستبعد أيضاً أن عمرو بن لحي الذي تقول عنه المصادر التاريخية الإسلامية بأنه جاء بالأصنام من أرض العراق، كان واحداً من أولئك التجار الذي اشتغلوا بتجارة المنحوتات.

---

(19) ابن كثير، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص 343.

(20) عبد العزيز علون، دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي قبل الإسلام، مجلة المعرفة السورية، العدد 197، تموز 1978 ص 57.

فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي، فالقرطبي في أحكامه، يقدم إسهاماً هاماً في هذا المجال، فالقوم - أي قوم ثمود - كانوا قد ولوا أمرهم لإمرأة - ليس غريباً هذا على قوم مولعين بالقيم الجمالية - يقول القرطبي: إن ملكهم كان إلى امرأة يقال لها ملكى، فحسدت صالحاً لما مال إليه الناس»[21].

الخطاب الإسلامي بمجموع حرتقاته يشير إلى أن أطراف المعارضة الرئيسيين هم من النساء وأن الرجال لا يزيدون عن كونهم المنفذين لرغبات وأوامر نسائية، فإلى جانب كونهم تمتلكهم امرأة نجد أن أطراف المؤامرة التي تستهدف ناقة صالح هي من النساء. وهذه النساء تنذر جمالها وجسدها قرباناً على مذبح آلهتها المهددة من قبل الدين الجديد الذي جاء به صالحاً وذلك بهدف إعادة الحياة إلى دورتها العادية. وهذا النذر هو عبارة عن طقس عشتاروتي يبقي جذوة الجنس المقدس مشتعلة لأن عشتار في الميثولوجيا هي البغي المقدسة، وقد وجد هذا الطقس امتداداته في الجزيرة العربية في فترة موغلة ما قبل الإسلام، الفترة التي سادت فيها عبادة آلهة انثوية كاللات والعزى ومناة والتي تتوافق مع مجتمعات زراعية في بعض المناطق يكون القربان فيها صياماً عن لحم الحيوان، وجسداً يقدم على مذبح الجنس المقدس في هيكل الآلهة مرة أو أكثر في السنة ومن قبل نساء يتمتعن بالشرف والأصل الكريم[22].

فهناك عينزة ابنة غنم بن مجلز وتكنى أم عثمان وكانت من أشد الناس عداءً لصالح، والتي تنذر واحدة من بناتها الجميلات لقدار بن سالف إن هو عقر الناقة، وفي نفس الطرف نجد المرأة الجميلة صدقة ويقال صدوق أو صروف بنت المحيا بن زهير بن المختار التي تفارق زوجها المسلم، وتنذر نفسها لمصدع بن مهرج إن هو عقر الناقة.

فيما يتعلق بشخصية النبي صالح، نجد أن الخطاب الإسلامي المحكوم

---

(21) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المجلد الرابع، الجزء السابع، ص 238، بيروت، دار الكتاب العربي.

(22) آ. فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة) (قبرص، سومر للدراسات، 1985) ص 177.

ب - سيد القمني، الأسطورة والتراث (القاهرة، دار سينا للنشر، 1992) ص 68-74.

بهاجس النموذج (وأشير هنا إلى حياة الرسول ﷺ وسلوكه الذي أصبح أنموذجاً يحتذى وسلوكاً يتم تقليده) قد قام بصياغة حياة النبي صالح على غرار حياة الرسول. فعمره يساوي تقريباً عمر الرسول، فقد عاش /58/عاماً مع أن الروايات الشعبية كرواية ابن أياس الحنفي تصل بعمره إلى /180/ عاماً[23]. قضى منها بين قومه /20/ عاماً يدعوهم إلى عبادة الله. وبعد أن يحل قضاء الله وبلاءه في قومه يعود أدراجه إلى مكة كما يحدثنا ابن كثير والقرطبي، يموت فيها ويدفن بأرضها[24]. من حقنا أن ندفع بالمقارنة إلى آفاقها القصوى ونتساءل، هل كان صالح غريب قوم ثمود، مثله كمثل السامري في قوم موسى والذي كان من أهل باجرما وجاء لهم بعبادة البقر كما ذكر الطبري، بصورة أدق ـ وكما أسلفنا ـ بالعجل الذي يخور والذي فتن قوم موسى. وهل جاء صالح من قوم كانوا يعبدون الإبل ليفتن قوم ثمود بآيته الجديدة... هذه على الأقل ما تدفعنا إليه المقارنة وهي غيض من فيض. لكننا نؤثر أن نتركها مؤقتاً لنرسم من جديد صورة الناقة كما جاءت في الخطاب الإسلامي.

في مجموع حرتقات الخطاب الإسلامي تظهر الناقة في مستويين:

الأول: كحيوان مقدس، ينبجس من صخرة يقال لها الكاتبة، حيث يدخل صالح في رهان مع قوم ثمود، فيطلبوا منه أن يأتيهم بآية ليصدقوه، وبعد أن يقطع معهم المواثيق على أن يؤمنوا به إن جاء بآيته. يشير بيده إلى الصخرة، فتنبجس منها ناقة ضخمة يقول عنها ابن كثير «كانت على ما ذكر خلقاً هائلاً ومنظراً رائعاً، جوفاء وبراء يتحرك جنينها بين جنبيها»[25]. وفي رأيي أن صالحاً مثله مثل السامري يقبض بين أصابعه على سر الحياة (مدد القوة الإلهية) وما أن يفتحها ويلقي بسره، يتفوه بكلمته، ففي البدء كانت الكلمة كما تقول ميثولوجيا الخليقة البابلية وميثولوجيا العهد القديم، حتى تتحول المنحوتة الصخرية والتي نتصورها على هيئة صنم في صورة ناقة إلى طوطم، إلى ناقة وبراء جوفاء، إلى خلق عجيب ومدهش يثير حيرة القوم بأكملهم.

(23) ابن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تونس، مطبعة المنار، ص 72-76.

(24) أ ـ ابن كثير، تفسير سورة هود، الجزء الأول، ص 450-451.

ب ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ص 238.

(25) ابن كثير، المصدر السابق، ص 450.

إن تحول المنحوتة من صخرة صماء إلى ناقة جوفاء، يمثل آية وامتحاناً يتعرض له جميع الآلهة والأنبياء في تاريخ المنطقة العربية، إنه الخلق من عدم، من مادة لا حياة فيها. فها هو مردوخ في ملحمة الخليقة البابلية يتعرض لنفس الامتحان أمام مجمع الآلهة ليثبت ربوبيته وجدارته. تقول الملحمة:

[ثم وضعوا رداء في وسطهم
وإلى مردوخ، بكرهم، قالوا:
«حقاً، يا رب، إن سلطانك عظيم بين الآلهة.
قدرتك «على أن تميت وتخلق» ستتم،
فبكلمة من فيك ليقضى على الرداء
ثم بأمر منك ليعد سالماً
أطلق أمره، فتلاشى الرداء
وأمر مرة أخرى فعاد الرداء.
فلما رأت الآلهة، أباؤه، فعل كلمته،
تهللوا وسجدوا له قائلين: «إن مردوخ لملك»][26].

إن صالحاً بخلقه هذا، يتحدى قومه بلغتهم الخاصة، بفن النحت الذي يمتلكونه، على أن يأتوا بمثله، فقالوا إن هذا إلا سحراً عجباً، إن آية النبي أن يتحدى قومه بلغتهم كما فعل الرسول ﷺ عندما تحدى قريشاً أن يأتوه بسورة من مثله، أي مثل القرآن ﴿إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ البقرة: 23، ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا﴾ الإسراء: ٨٨. وسيأتي رد كفار قريش إنه هو إلا شاعر أو ساحر.

نعم، إن اعجاز الناقة في أخبار الثموديين «يكاد يرسم قصة بجماليون الإغريقية بمداد عربي، مع فارق أن بجماليون هي علاقة فنان فرد بتمثاله في حين أن معجزة الناقة هي علاقة أغنى وأشد تعقيداً. فالناقة تحد الهي لشعب منتج فنياً بأكمله، والناقة ماهية حية لم تعرف ركود المادة التي خبرها الثموديون، فهي خروج مباشر للحياة من

(26) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود: ملحمة الخليقة البابلية، مجلة سومر، الجزء الأول والثاني، 1949، ص 23. مديرية الآثار العامة، بغداد.

المادة الراكدة في حين أن جسد آدم مثلاً كان مثل مادة التمثال الجامد الذي بقي معلقاً قدره في الزمان ينتظر الروح الإلهي»[27]. ويظل هذا الاعجاز الميثولوجي شاهداً على تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري.

ثانياً ـ كحيوان مقدس يقدم قرباناً على مذبح الصراع السياسي والذي يأخذ شكلاً دينياً ـ كما أسلفنا ـ بين قوم ثمود وبين المستضعفين من قوم صالح، ولنا أن نقول كحيوان مجرم يستقطب العنف تجاهه، وقد سبق لنا ملاحظة طقس التضحية عند بدو سيناء كيف يعامل الجمل كمجرم، فالأنظار جميعها تتجه إليه والكل يستل سيفه ويقتطع منه مضغة تشفي غليله قبل أن تختفي نجمة الصباح.

في معظم الميثولوجيات ترتبط الآلهة والأنبياء بحيوانات مقدسة، تشبهها وتحل روحها فيها، وينشأ بينهما نوع من التكافل يجعل بالإمكان أن يحل أحدهما محل الآخر. بذلك يعرف الحيوان ثقافياً على أنه طوطم مقدس. وتاريخ الميثولوجيا يشهد على ذلك من ملحمة جلجامش حيث يظهر الثور المقدس لعشتار في شوارع مدينة أوروك على إنه آيتها المقدسة وما أن يعتدي عليه جلجامش وأنكيدو ويمزقا ثور السماء حتى تحل اللعنة، لعنة الموت عليهما[28]. إلى آلهة الخصب في الميثولوجيا العربية قبل الإسلام حيث يحل إله القمر في هيئة ثور أو خروف، إلى أسفار العهد الجديد حيث يظهر الماشيح على أنه إله وإنسان وخروف إلى سفر ناقة صالح.

ثمة سؤال يطرح نفسه بإلحاح قبل أن ندلف إلى المحطة الأخيرة في دراستنا هذه. والسؤال ما هي طبيعة الصلة بين النبي صالح والناقة؟ ولماذا كانت الناقة آية صالح. وهل ترتد هذه العلاقة إلى علاقة بين الثقافة والطبيعة. وفي رأيي أن الإجابة تأخذ منحيين. الأول: أن النبوة بالأساس هي مجال مفتوح على ما هو عجائبي ومدهش وأسطوري. فالبعد الميثولوجي واحد من الأبعاد الأساسية في النبوة. أما المنحى الثاني فنحن لا نرى أن العلاقة بين الاثنين ترتد إلى شكل من العلاقة بين الثقافة والطبيعة. فالناقة/الجمل في المجتمعات البدوية تعرف ثقافياً، فبين المجتمع البدوي وإبله تنشأ علاقة ثقافية، بصورة أخرى نجد أنه في موازاة المجتمع البدوي،

(27) عبد العزيز علون، مصدر سبق ذكره، ص 83.

(28) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 64.

يمكن الحديث عن مجتمع الإبل ومجتمع الأغنام وعلى سبيل المثال. مجتمع موازٍ لمجتمع البدو ومؤسس بذات الطريقة. فالمفردات اللغوية عند البدو والمتعلقة بـ «مجتمع الإبل» غنية جداً وعلى جميع المستويات الإقتصادية والتقنية والطقوسية والشعائرية. ويرى برتشارد Pritchard في دراسته عن «النوير» أن المفردات اللغوية عند النوير وفيما يتلعق بالأبقار غنية جداً. وتسمح هذه المفردات اللغوية بإقامة علاقات وثيقة ومتنوعة بين القطيع من جهة وبين الجماعة من جهة أخرى. فألوان الحيوانات، وشكل قرونها، وعمرها، وجنسها ونسبها، متميزة ويمكن تذكرها أحياناً حتى الجيل الخامس، وهي تتيح التمييز فيما بين رؤوس القطيع، بحيث تعيد إنتاج المميزات الثقافية حصراً وتشكل نسخة حقيقية للمجتمع البشري. وبين أسماء كل واحد منها يوجد دائماً اسم يدل أيضاً على حيوان يماثل وضعه في القطيع وضع مالكه في الجماعة. وكما هو مألوف فإن موضوع الخصومات بين الشرائح الفرعية يدور حول القطيع، فكل الأضرار والتعويضات تسوى برؤوس من القطيع، والمهور في الزيجات تتكون من المواشي. والنتيجة التي يخلص إليها ايفانز برتشارد هي أنه لفهم النوير ينبغي تبني الشعار: «فتش عن البقرة». فبين هؤلاء الناس وقطعانهم يوجد نوع من التكافل يقدم لنا نموذجاً أقصى وشبه «كاريكاتوري» هزئي لجوار مميز، وعلى درجات مختلفة، للعلاقات المختلفة بين المجتمعات الرعوية وقطعانها[29]. هكذا يلحظ القارىء، أننا نسوق مجموعة من الفرضيات والإجتهادات حول الناقة، فنحن نفتش عن الناقة لنفهم قوم ثمود وبالتالي علاقة صالح بها.

لكي نتقدم قليلاً في التحليل، نعود إلى فرضياتنا السابقة. فالناقة هي ناقة الله، وهي ناقة مقدسة وتقديسها يأتي من كونها بحيرة أو سائبة. ووضعها في القطيع يماثل وضع صالح في قومه. فالقطيع ينفر منها كما يحدثنا ابن كثير والقرطبي كما ينفر قوم صالح منه. وبينهما نوع من التكافل والتشابه يجعل من الإمكان أن يحل أحدهما مكان الآخر. ولا يفوتنا أن نؤكد على أن المجتمعات البدوية العربية المعاصرة لا تزال تلجأ إلى التشابه عند الأخذ بالثأر. فالقتل الحقيقي لبقر أو أغنام أو إبل تمتلكها القبيلة

---

(29) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة جواد هواش وعبد الهادي عباس (دمشق، دار الحصاد، 1992) ص 18.

أو أحد أفرادها يمثل إهانة حقيقية وقتلاً للقبيلة يقع على مستوى الـرمز في النـظام الثقافي.

* * *

كان فرويد يرى أن العيد هو خرق احتفالي لمحظـور [30]. لكن جيرار في كتابه الموسوم بـ «العنف والمقدس» يرى أن العيد هو احتفال تذكاري لأزمة قربانية، ويرى أن الأزمة القربانية تظهر في حالتين:

الأولى: عندما لا تعود الأضحية تؤدي وظيفتها والتي تكمن في وضع حد للعنف التبادلي بين الأقارب، ومن ثم تحويل مجراه إلى الأضحية.

الثانية: عندما تمحى الفوارق، فالأزمة القربانية من وجهة نظر جيرار هي ضياع الأضحية، بصورة أخرى ضياع للإختلاف بين العنف المدنس والعنف المقدس[32].

إن ناقة صالح، هي ناقة سائبة/مقدسة منذورة لله ومتروكة تسير على وجهها في الأرض، وما أن تصل إلى قوم ثمود ـ ولنا أن نفترض أن صالحاً جاء بها ـ حتى يصل معها العنف والفوضى، إنها تزرع الفوضى وتستجلب العنف، فهي تمنعهم من شرب الماء وتطرد إبلهم صيفاً إلى باطن الوادي وشتاءاً إلى أعاليه وتخافها وتهرب منها. وهي بذلك تستقطب العنف باتجاهها والذي يتراكم يوماً بعد يوم طيلة فترة إقامة الناقة بين ظهرانيهم. وهذه الفترة كما تؤكد الأبحاث النياسية والإناسية ضرورية. فالأضحية تأتي من الخارج، من المقدس غير المتميز، وهي غريبة عن المجموعة إلى درجة لا يجوز معها أن تكون أضحية على الفور، حتى يتم استئناسها[33].

إن العنف التبادلي بين المستضعفين من اتباع صالح من جهة، وقوم ثمود من جهة أخرى لنقل مع الأسطورة كفار ثمود. هو عنف لا يمكن تهـدئته إلا بـوجود

(30) فرويد، الطوطم والتابو، ص 175.

(31) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ص 143.

(32) جيرار، المصدر نفسه، ص 300.

(33) جيرار، المصدر نفسه، ص 300. يقول ابن كثير، مكثت الناقة بين أظهرهم حيناً من الدهر. ص 344. وهي الفترة اللازمة لتحضى فيها بمواصفات القربان.

أضحية، تسكته وتضع حداً له. والأنظار تتجه إلى الناقة، لكن الناقة لا يجوز ذبحها لأنها مقدسة وهي ناقة الله. وفي حال ذبحها وتقديمها قرباناً فيجب أن يتوفر شرط الإجماع عليها.

إن القرطبي يرى أن عقر الناقة يعني بدقة نحرها[34]. والنحر بكل معانيه طقس احتفالي، لنقل عيد، والطقس كما مر معنا هو مسار فعل[35]. وفي حال ناقة صالح نستطيع القول إن نحر الناقة لم يستوف شروطه مما جعل الدم المراق دماً مدنساً. وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن نحر الناقة لم يحظ بالإجماع. إنه إجماع من طرف واحد هو طرف المشركين، حيث يحصل قدار بن سالف على موافقة الجميع[36].

ثانياً: إن نحر الناقة، لم يتم على يد كاهن، فالشرط في النحر أن يكون الناحر مطهراً وهو شرط نجاح شعيرة الأضحية. وفي حالة ناقة صالح نجد أن الناحر هو قدار بن سالف ابن زنية. يقول ابن كثير عنه «إنه كان ولد زنية وإنه لم يكن من أبيه الذي ينسب إليه وهو سالف وإنما هو من رجل يقال له صهياد ولكنه ولد على فراش سالف»[37]، بالإضافة إلى أنه كان في صورة شيطان كما تدل هيئته «كان رجلاً أحمر أزرق قصيراً»[38]، وفي الروايات أنه كان ينبت نبتاً سريعاً[39].

ثالثاً: إن ما يورط شعيرة النحر، هو كون أطرافها الرئيسية من النساء وهذا ما يضمره الخطاب الإسلامي والذي هو خطاب ذكوري يسعى إلى تصفية حساباته مع ديانات وقيم أخرى ويستعين بالميثولوجيا على ذلك.

هكذا نجد أن الناقة التي تستقطب العنف لا تحوله ولا تستوعبه، فبدلاً من

---

(34) القرطبي، المصدر نفسه، ص 241.

(35) ستروس، الفكر البري، ص 273.

(36) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 218.

(37) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 228.

(38) ابن كثير، ص 228. مثله مثل أحيمر عاد.

(39) الثعلبي، مصدر سبق ذكره، ص 60.

استيعابها للعنف وتبديده خارجاً، نجد أنها لا تجتذبه إلى نفسها إلا لتجعله يطفح ويفيض فيغمر الجنبات على نحو مدمر. فالأضحية لم تعد خليقة بتأدية مهمتها، بل أضحت ترفد سيل العنف المدنس الذي لم يعد في وسعها احتواؤه، فتصاب آلية الاستعاضات بلوثة ثم تغدو المخلوقات التي كان على الأضحية أن تحميها، ضحايا لها[40].

نحن أمام أزمة قربانية تتمثل في الإرتداد الكارثي للأضحية والذي يجد تعبيره في سيل من العنف الدنس والذي تصبح الأوبئة رمزاً له، فعلى أثر نحر الناقة، تجتاح الأوبئة ثموداً تحقيقاً لنبوءة صالح، فالأوبئة في كل الميثولوجيات تظل تعبيراً حياً عن غضب الآلهة، والتعبير الأكثر عيانية عن حضور الآلهة في التاريخ وتوجيهها لمساره. فها هي الأوبئة ـ وعلى سبيل الماثل ـ في ميثولوجيا العهد القديم تغدو برهاناً على حضور الرب يهوه وإحلاله لغضبه على قوم فرعون، حيث تجتاح مصر عشر أنواع من الأوبئة من البعوض والذباب والضفادع إلى آبار البلاد التي امتلأت بالدم... الخ. ففي اليوم الأول وهو يوم الخميس حيث تنحر الناقة يوم الأربعاء، تصفر وجوههم وفي يوم الجمعة تحمر، ثم يصبحوا يوم السبت ووجوههم مسودة وفي يوم الأحد «جاءتهم صيحة من السماء ورجفة شديدة من أسفل منهم ففاضت الأرواح وزهقت النفوس في ساعة واحدة» ﴿فأصبحوا في دارهم جاثمين﴾ ولم يبق من ذرية ثمود أحد، حتى ذلك الذي كان في الحرم، يمهله الله حتى يخرج فيأتيه حجر من السماء ويقتله.

إن سيل العنف الدنس يغطي وجه الأرض ويفيض على الجنبات، ويقف شاهداً على ذلك التحالف الوثيق بين إله كبير وكلي القدرة وموجه أكبر للتاريخ وبين النبي صالح، ومذكراً بنضال الأنبياء وانتصاراتهم على الشعوب العاصية لهم، على حضارات سادت ثم بادت لأنها عصت ربها كما يقول الخطاب الإسلامي في تبريراته.

---

(40) جيرار، المصدر السابق، ص 59.



القسم الثاني

الجنس في الميثولوجيا الإسلامية



في كتابه الموسوم بـ «إرادة المعرفة» والذي يشكل محطة أولى في إطار تاريخ للجنسانية لما يكتمل، يتساءل فوكو Fougault لماذا ربط الناس بين الخطيئة والجنس، عن متى وكيف وتحت أي شكل تم تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي[1].

في تاريخ الحضارة البشرية، وبوجه الإجمال، نحن لا نعثر على الفعالية الجنسية بصورتها الصرفة، بحالتها المشاعية (المشاعية الجنسية) كما افترضتها بدايات الدراسات الإناسية كعتبة وكشاهد على فوضى جنسية وجدت مآلها وعبر صيرورة التطور التاريخي في الزواج الأحادي (المسيحي بالتحديد) والذي اعتبر مثلاً أعلى في تاريخ العلاقات الجنسانية، وأنموذجاً على البشرية أن تقتدي به، لكن سرعان ما تم اختراقه من قبل الدراسات الإناسية اللاحقة، فالزواج الأحادي يظهر في مستويات من التطور الحضاري عديدة، عند الأقوام البدائية وفي حضارتنا المعاصرة[2]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تاريخية هذا الزواج في شكله المعاصر تظل شاهداً على تطور ضرب من التقنية الجنسية وجدت تعبيرها في أخلاقوية جنسية مسيحية تنامت بشكل مذهل بصيغة نصوص حافة تحيط بالنص المقدس وتتكامل معه، وتهدف إلى قول حقيقة الجنس، قول يتخذ شكل اجراءات تنظم

---

(1) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت، مركز الانماء القومي، 1990) ص 32.

(2) كلود ليفي ستروس، الأسرة ص 485-527. ضمن كتاب الإنسان والحضارة والمجتمع (دمشق، وزارة الثقافة، 1978).

أساسياً في شكل من أشكال السلطة ـ المعرفة، يتعارض بشدة مع فن التلقين ومع السر الأعظم الذي عرفته الحضارات الأخرى، الصينية والهندية والرومانية والعربية ـ الإسلامية . . الخ والتي زودت نفسها بسر أعظم، بفن شبقي «arserotica» كما يسميه فوكو، في حين أن الحضارة المسيحية الغربية ليس لها هذا البعد. يقول فوكو «ليس لحضارتنا فن شبقي» فهي الحضارة الوحيدة، التي تمارس علماً جنسياً والتي طورت عبر قرون عديدة اجراءات تنظم أساساً في شكل من أشكال السلطة/المعرفة، هذا الشكل هو الاعتراف، وهذا ما يجعل من الحضارة الغربية التي تريد أن تزود نفسها بعلم جنسي يكشف حقيقة الجنس وكما أسلفنا، حضارة اعتراف[3].

يقول فوكو: منذ سر التوبة المسيحية حتى اليوم، كان الجنس يؤلف مادة الاعتراف المميزة. والاعتراف كان ولا يزال وحتى اليوم القالب العام الذي يحكم إنتاج الخطاب الصحيح حول الجنس، وقد حصل ومنذ القرون الوسطى انتشار كبير لإجراءات الاعتراف وتوسيع لمجالها. وتكون شيئاً فشيئاً أرشيف كبير للملذات الجنسية، وهذا ما جعل من الإنسان في الغرب حيوان اعتراف والتعبير لفوكو. اعتراف يسير بموازاة التعذيب ويرافقه كظله، فحين لايكون الاعتراف عفوياً أو مفروضاً بدافع داخلي، فإنه ينتزع بالقوة. منذ القرون الوسطى، يرافقه التعذيب كظله، ويسانده حين يتهرب: **الاعتراف والتعذيب توأمان أسودان**[4].

* * *

هذا القسم محكوم بهاجس الأسئلة الكبرى، حيث نزعم هنا أن الميثولوجيا والميثولوجيا الإسلامية خاصة، من شأنها أن تقدم الإجابة عن لماذا ربط الناس بين الجنس والخطيئة، عن الكيفية التي تم بها تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي، عن جنسانية مضمرة وصريحة داخل الخطاب الميثولوجي الإسلامي، فالعلاقة بين الجنسانية والميثولوجيا تظل علاقة وطيدة وتشكل ركيزة مرجعية لجنسانياتنا المعاصرة. ففي رحاب الميثولوجيا تظهر الجنسانية في مستويين.

---

(3) المصدر السابق، ص 7 وما بعد.

(4) المصدر نفسه، ص 73.

الأول: في مستوى خطاب جنساني يتوسل الجنس المقدس كوسيلة للوصول إلى مبتغاه، خطاب مسكون بهاجس البحث عن البدايات الأولى، ويغذيه حنين كبير إلى أسطورة العود الأبدي. فمنذ ذلك الحين وحتى الآن، يصبح السلوك الجنسي، الذي قامت به الآلهة أو أنصاف الآلهة أو الأسلاف الميثيين بكل هالتهم الميثية، أنموذجاً يحتذى وبادرة نموذجية بدئية/مقدسة على جميع الأجيال التي يغذيها حنينها الأزلي إلى أسطورة العود الأبدي أن تحاكيها وتعيد تكرار طقوسياتها باستمرار.

الثاني: في صورة خطاب جنساني، مغلق وأحادي الاتجاه والبعد، وقاصر على نفسه وأسير أدلوجة دينية ضيقة ويدعو إلى مزيد من الكبت الجنسي الذي تبرره هذه الأدلوجة الدينية الضيّقة. هذا الخطاب يظل شاهداً على أن تاريخ الجنسانية هو تاريخ قمع متنام، وأن القمع هو صيغة العلاقة بين السلطة والمعرفة والجنس[5] وشاهد عيان على تحول الميثولوجيا عن وظيفتها التاريخية كونها أداة خلق جماعية ـ فن يشارك به الجميع، ويبدعه الجميع وتساهم الحرتقات اليومية التي يضيفها الجميع إلى النص الميثولوجي في دفعه إلى آفاق قصوى، وكونها أداة تحرر لصالح نزعة تبسيطية، تنحو بالأسطورة من مجالها المفتوح واللانهائي باتجاه فضاءات ضيقة تملأ الأسطورة فيها وظائف استرجاعية وتكرارية هدفها خدمة تطلعات أقلية مستبدة في الجاه والسلطان وتظل شاهداً على موت الأساطير في الزمان والمكان وتحولها إلى أداة أدلوجية لخدمة تطلعات الأقلية. لكنه الموت الرمزي الذي يظل يحمل إمكاناً على انبعاث العنقاء من رمادها، بريش جديد وألوان زاهية ولا نهائية.

* * *

في هذا القسم، سنلجأ إلى تقسيم إجرائي في الموضوعات التي يتناولها الفصل، هذا التقسيم يخدم تطلعنا على صعيدين:

أولاً: في الانتقال من دراسة المفاهيم الأساسية في المجتمعات القديمة وهي هنا المجتمع العربي قبل وبعد الإسلام إلى تحليل الظواهر محل الدراسة تحليلاً نظرياً.

(5) المصدر نفسه، ص 29.

وثانياً: في الاستدلال على أن تاريخ الجنسانية هو تاريخ قمع متنام وعلى أن القمع هو صيغة العلاقة بين العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية.

الموضوعات التي تناولتها الدراسة هي:

- الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية.

- العنف والمقدس والجنس في الميثولو-جيا الإسلامية.

* * *

الفصل الأول

الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية

﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً، فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً، قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً، قال كذلك قال ربك هو عَلَيَّ هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضياً﴾

قرآن كريم، سورة مريم 15-20

ـ الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية:

تحت هذا العنوان، سوف نتعرف على المفاهيم الأساسية التي تحكم الجنس المقدس في المجتمعات القديمة وذلك من خلال ثلاث نماذج. نماذج تكتمل صورتها من خلال حركتنا الدائبة بين النص المقدس والنصوص الحافة، بصورة أدق بين النص القرآني وبين التفاسير والتأويل ـ التفسير كجزء من عملية التأويل، باعتبار التأويل هو الوجه الاخر للنص[6]. هذه الحركة هي جزء من المنهج الذي اعتمدناه في

(6) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990) ص 219.

الفصول السابقة بغية الوصول إلى ما نهدف إليه. وهذه النماذج هي:

أولاً ـ آدم وحواء: الأسلاف الميثيين لسلوك جنسي مقدس.

ثانياً ـ الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: قراءة في النصوص الحافة.

ثالثاً ـ الزواج المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: القبس النوراني الذي لا ينطفىء.

أولاً ـ آدم وحواء: الأسلاف الميثيين لسلوك جنسي مقدس:

ترد قصة آدم وزوجه مراراً في القرآن الكريم ـ لا تذكر حواء باسمها وهذا ما لفت نظرنا بالقياس إلى معطيات النصوص الحافة التي سنتابعها باعتبارها الوجه الآخر للنص المقدس كما أسلفنا ـ بينما ترد هذه القصة لمرة واحدة في الكتاب المقدس في عهده القديم وذلك في إطار المقارنة التي نعتمدها كجزء من منهج نهدف من خلاله إلى القاء مزيد من الضوء على الموضوع محل الدراسة وذلك أثناء رحلتنا في الذهاب والإياب بين النص والتأويل. من وجهة نظرنا ان هناك فروقاً جوهرية بين الرواية التوراتية وبين مجموع الروايات القرآنية، فروقاً تعمل لصالح الروايات القرآنية بمجموع حرتقاتها. وهذه الفروق تتمثل بالآتي:

أ ـ الرواية التوراتية هي نص ميثي مغلق له وظيفة استرجاعية وطقوسية مغلقة، نص يرتبط بالسلطة المعرفة وله وظيفة قمعية، ويظل شاهداً على تحول الميثولوجيا إلى أدلوجة تخدم تطلعات فئة معينة.

ب ـ الرواية القرآنية ببنيتها الميثية تظل حبلى بالإمكان ـ الإمكان يأتي من مجموع حرتقاتها ومن تعدد رواياتها ـ وهذا ما يجعل من الرواية القرآنية نصاً مفتوحاً وغير مغلق وهذه ميزة الأدب العظيم. فالحرتقات اللاحقة لما جاء في سورة البقرة والتي نعثر عليها في سور عديدة كما سنرى لها وظيفة ميثية، تهدف إلى إظهار بنية الأسطورة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تعدد الروايات يدفعنا إلى أن نرجح القول بأن الرواية لم تكن معروفة من قبل عرب الجاهلية.

في الميثولوجيا التوراتية يجبل الرب الإله آدم من تراب الأرض، وينفخ فيه

نسمة حياة، فيصير آدم نفساً حية، هذا ما يحدثنا به سفر التكوين في إصحاحه الثاني، يأخذه ويضعه في جنة عدن. يقول السفر «وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فاصنع له معيناً نظيره» تكوين 2:16-18. ويضيف الإصحاح نفسه كيف خلق الإله الرب لآدم نظيراً تمثل في حواء (أم كل حي) يقول السفر «فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً. وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان» تكوين 2:21-25. وفي الإصحاح الثالث من نفس السفر يقول السفر «ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي» تكوين 3:20.

كما أسلفت، فالرواية ترد مراراً في القرآن الكريم. ففي سورة البقرة نقرأ التالي: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال: إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كان فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ قرآن كريم 2:30-26.

في سورة الأعراف، مجموعة من الحرتقات الجديدة لا نعثر فيها ـ كما هي الحال في سورة البقرة ـ على حواء إلا باسم زوج آدم ولا على حكاية خلق حواء من

ضلع آدم وهذا ما يطبع جميع السور اللاحقة تقول الآيات الكريمة من سورة الأعراف ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج أنك من الصاغرين. قال انظرني إلى يوم يبعثون. قال إنك من المنظرين. قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذؤماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين. ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ورى عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين. فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكم الشجرة وأقل لكما إن الشيطان عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ قرآن كريم 7:11-23.

في سورة الكهف، حرتقة جديدة تظهر الشيطان البطل الرئيسي في الميثولوجيا الإسلامية على أنه من الجن ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلاً﴾ قرآن كريم 18:50.

في سورة طه، إضافة هامة سنتوقف عندها لاحقاً، وتتمثل في تحديد الشجرة على أنها شجرة الخلد، مع أن التآويل القرآنية وأخص منها تأويل الطبري بخصوصيته المميزة، يترك الباب مفتوحاً لاحتمالات شتى، فهي السنبلة وهي البر، وأنها الشجر التي تحتك بها الملائكة للخلد، وهي الكرمة، وهي شجرة الخمر، والتينة[7]. تقول الآية القرآنية: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى. فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا

(7) تأويل الطبري، الجزء الأول، ص 231-232.

تعرى. وأنك لا تظمؤ فيها ولا تضحى. فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلىٰ. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى. قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى. ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ قرآن كريم 20:116-123.

في ميثولوجيا التأويل القرآني، وإذا استبعدنا جانباً حكاية خلق حواء من ضلع آدم والتي تشكل من وجهة نظرنا، ضرباً من جنسانية مضمرة ولاحقة، شكلت تاريخياً الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة إلى جانب غيرها من الأطر الأدلوجية. أقول إذا استبعدنا هذه الحكاية والتي يشكك بها الطبري ويردها إلى زعم أهل الكتاب من أهل التوراة وغيرهم من أهل العلم، فنحن أمام كائنين ميثولوجيين لباسهما الريش أو الظفر[8]. أو حجاب من نور كما تتحدث معظم الميثولوجيات الإسلامية. ضاعت منهما وإلى الأبد فرصة الخلود، وهذه هي حال معظم أبطال الميثولوجيا، فالآلهة عندما خلقت البشر جعلت الموت لهم نصيباً، وحبست في أيديها الحياة «هذا هو خطاب «سيدوري» فتاة الحانة لجلجامش، جلجامش الذي أضناه السفر وأقض مضجعه الموت، وهدّه الحزن على أخيه أنكيدو الذي حل عليه قضاء الآلهة وقدرها والذي لا راد له. لأنه تجاسر عليها وقتل ثور السماء وألقى بفخذه في وجه عشتار».

من آدابا البطل الأسطوري لواحدة من ملاحم الشرق القديمة إلى جلجامش إلى آدم، هناك ثورة على الموت وطموح يوازي طموح الآلهة بالخلود. لكن الفرصة بالخلود تضيع على أعتاب الآلهة ونتيجة لمؤامرة إلهية تأخذ شكل حيلة في الميثولوجيات القديمة وشكل حكمة/حيلة في الميثولوجيا الإسلامية في التأويلات اللاحقة. حيلة تنقله من دار الخلود التي لا ينعق بها غراب ولا ينعب بها بوم، إلى دار الفناء، إلى الهاوية، لا يستثنى من ذلك أحد ما عدا «أوتونبشتم» ذلك الذي حبته الآلهة بالخلود من دون سائر البشر في ملحمة جلجامش، والخضر عليه السلام في الميثولوجيا الإسلامية ذلك الذي استطاع أن يعبر بحر الظلمات وأن يشرب من ماء الحياة.

(8) الطبري، المصدر نفسه، ص 230 وص 236.

إن آدم وحواء، في الميثولوجيا الإسلامية، هما في الظاهر، ضحية مؤامرة يقوم بها إبليس/الشيطان ويخرجهما عن مجمع الخالدين، مع أن ميثولوجيا التأويل ترى أن المخرج هو الله. يقول الطبري «إن الله جل ثناؤه، إنما أضاف إخراجهما من الجنة إلى الشيطان، وإن كان الله هو المخرج لهما»[9]. ويتخيل القشيري الذي عاش في القرن العاشر الحوار التالي بين إبليس وآدم:

آدم: أيها الشقي، وسوست لي، ففعلت.
إبليس: هَبْ، كنت شيطانك، فمن هو شيطاني؟[10].

في واحدة من كبرى عمليات الدمج بين الإيروس (الجنس) والمقدس تقدم لنا الميثولوجيا الإسلامية صورة رائعة للجنس المقدس. فالجنة والتي هي المكان المقدس ترتبط بالميثولوجيا الإسلامية بالجنس المقدس، والجنة في الميثولوجيا الإسلامية فضاء رحب ولا متناهي، يتحرر فيه المسلم من أوزاره، وتعود فيه العافية لجسد متعب جسد أصحاب اليمين كما يقول الله في كتابه العزيز ﴿أولئك المقربون، في جنات النعيم، ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، على سرر موضونة، متكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، ولا يصدعون عنها ولا ينزفون، وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون، وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون، جزاء بما كانوا يعملون، لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً، إلا قيل سلاماً سلاما﴾ قرآن كريم: الواقعة 21-25.

إنه الحلم الأزلي الذي يغذي لدى المسلم حنيناً أبدياً إلى أسطورة العود الأبدي، إلى الحالة الأولى والبدئية والنموذجية بآن واحد. الحالة التي عاشها آدم في الجنة والتي يرسمها لنا ابن أياس الحنفي في بدائع الزهور يقول «فلما وصلا إلى جنة الفردوس نظرا سريراً من الجواهر وله سبعمائة قاعدة من الياقوت الأحمر وعليه فراش من السندس الأخضر فقالت الملائكة يا آدم انزل ههنا أنت وحواء فنزلا وجلسا على

(9) الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، ص 239.
(10) القشيري، لطائف الإشارات (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1981)، الجزء الأول، ص 216. نقلاً عن فتحي بن سلامة في بحث هام له بعنوان «الجنس المطلق» مواقف /64/ صيف 1991، ص 10-29.

ذلك السرير ثم أتوهما بقطفين من عنب فكان كل قطف مسيرة يوم وليلة فأكلا وشربا وأرتعا في رياض الجنة فكان آدم إذا أراد المجامعة مع حواء دخل قبة من اللؤلؤ والزبرجد وأسبلت عليهما ستور من السندس والإستبرق فكانت حواء إذا مشت في القصور كان خلفها من الحور ما لا يحصى». ولعلي لا أغالي إذا قلت هنا بالصلة الوثيقة بين الميثولوجيا الإسلامية وفن العمارة الإسلامية كما تشهد على ذلك قصور الحمراء في الأندلس والتي تغذي بواحاتها وجنائنها وفضاءات اللذة التي تحويها حنيناً أبدياً إلى قصر آدم وزوجه في الجنة.

في معظم الميثولوجيات القديمة، يكون عرش الألوهية، هو بيت الجنس المقدس، البيت الذي شهد اتحاداً جنسياً مقدساً بين كبير الآلهة وأمهم الأولى والذي كثيراً ما يأخذ صيغاً وأشكالاً من العلاقة بين السماء (آن) والأرض (كي). ومن اتحادهما ومزج أفواههما يأتي الأولاد. ففي ملحمة سومرية قديمة نجد أسطورة مشابهة لأسطورة آدم وحواء. حيث تتحدث الأسطورة عن جنة وارفة الظلال تفيض بكل شجر وثمر يمرح بها «إنكي» إله الماء العذب و «ننخرساج» الأم الأولى، ومن تزاوجهما يدشن عهد جديد وولادة جديدة. وتتحدث الميثولوجيا السومرية أيضاً عن زواج السماء «آن» بالأرض «كي» وولادة الإله إنليل[12]. وفي ملحمة الخليقة السومرية نجد أن الجنس المقدس يشكل مفتاحاً للألوهية وأصلاً لها. لنقرأ هذا المقطع من الملحمة:

[ففي تلك الأيام نصحت الأم ابنتها
العذراء «ننبار ـ شيكينو» نصحت «ننليل» وقالت:
اغتسلي في النهر الصافي، يا عذرائي
اغتسلي في النهر الصافي
يا ننليل تمشي على شاطىء «أدنون ـ بردو»
فإن ذا العيون النجل الصافية، الرب، ذا العيون النيرة

(11) ابن اياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، (تونس مطبعة المنار، بدون تاريخ نشر) ص 40-41.

(12) فراس سواح، لغز عشتار، (نيقوسيا، سومر للدراسات، 1985) ص 54.

سيراك الجبل الأعظم «الأب انليل»، ذو العيون الصافية
سيراك الراعي، الذي يقدر المصائر،
ذو العيون البراقة وسوف.. وسيقبلك»][13].

تتبع ننليل نصيحة أمها وكانت النتيجة أن حملت بالإله القمر «ننا» ثم بمجموعة من الآلهة بعد كل مضاجعة وفي ملحمة الخليقة البابلية نجد أن مردوخ الإله البابلي الذي تصفه الملحمة بأن الأبصار ترتد عنه خاشعة ولا يتصوره البشر، قد ولد في المسكن المقدس، من زواج الإله «أيا» إله الحكمة بـ «دمكينا» والدة مردوخ. وقد بقيت طقوس الجنس المقدس تشكل نموذجاً يحتذى من قبل معظم ملوك الشرق القدامى، وبخاصة في يوم السنة الجديدة والتي تمثل في معظم الميثولوجيات ولادة جديدة للعالم حيث على الملك أن ينفذ الأحكام الإلهية بشأن الزواج المقدس ليضاجع بصورة دورية كبيرة الكاهنات في معبد الربة عشتار وسندرس ذلك لاحقاً

إن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية، وهو فضاء اللذة الرحب الذي تلتقي فيه، في الميثولوجيات القديمة، الآلهة مع البشر ويحصل التزاوج بينها، إنه القاسم المشترك بين بني البشر والآلهة، البشر الذين تحدروا من صلب الآلهة أو جبلوا من دمائهم كما تقول الميثولوجيا البابلية.

* * *

في الميثولوجيا الإسلامية، يهبط آدم على الأرض، وفي الميثولوجيات الإسلامية اللاحقة والمضمرة بجنسانية أكثر قمعاً، يهوي آدم إلى الهاوية وسندرس ذلك لاحقاً، يهبط على قمة جبل سرنديب في الهند، حيث توجد أعلى قمة جبلية في العالم، إنه الجبل المقدس والذي تمثل قمته نقطة التقاء السماء بالأرض، يقول الطبري «ذكر أن الجبل الذي أهبط عليه آدم عليه السلام ذروته من أقرب ذرى جبال الأرض إلى السماء»(*). في معظم الميثولوجيات القديمة يمثل الجبل سرة الأرض،

(13) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، سومر، 1950، ص 178.
(*) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت، دار التراث، بدون تاريخ)، الجزء الأول، ص 122.

النقطة التي بدأ فيها الخلق، ومركز العالم. يقول مرسيا ألياد Eliade «كثيراً ما يحدث أن تعبر التقاليد الكوسمولوجية عن رمزية المركز بلغة قد يظن أنها مستعارة من علم الأجنة. القدوس خلق العالم كما يخلق الجنين، وكما أن الجنين يكبر ابتداء من السرة كذلك بدأ الله الخلق ابتدا من السرة ومنها انتشر في جميع الاتجاهات»[14].

إن آدم بهبوطه، يعود إلى الرحم الذي نشأ منه عندما اتحدت السماء بالأرض. لكن هذا الجبل المقدس لن يرتدي إلا مكانة ثانوية في الميثولوجيا الإسلامية. لأن الروايات اللاحقة تفيد بأن آدم أهبط بالصفا وحواء بالمروة (ابن كثير، ص 30) من الوهلة الأولى، يظهر آدم على أنه كائن ميثولوجي بحت، قدماه على الأرض ورأسه المتوج بإكليل من أزهار الجنة في السماء - الأصل الميثولوجي للتوابل. يقول القرطبي في الجامع لأحكام القرآن «أهبط آدم بسرنديب في الهند بجبل يقال له «بوذ» - في روايات أخرى «نود» - ومعه ريح الجنة فعلق بشجرها وأوديتها فامتلأ ما هناك طيباً، فمن ثم يؤتى بالطيب من ريح آدم عليه السلام. وكان السحاب يمسح رأسه فاصلع، فأورث ولده الصلع. وفي البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: خلق الله آدم وطوله ستون ذراعاً»[15].

في ميثولوجيا الخليقة الإسلامية، يخلق الله آدم من حمإ مسنون، ويتركه جثة هامدة لمدة أربعين عاماً، جثة مجوفة يدخلها الشيطان من فيه ويخرج من دبره. وفي رحلة هبوطه والتي تتم على مرحلتين، الأولى من الجنة إلى السماء والثانية من السماء إلى الأرض[16]. يترك آدم على أرض البسيطة، باعتبارها المسرح لأبطال الخطيئة كما ترى الميثولوجيات الإسلامية اللاحقة، يترك جثة هامدة، بحالة موت حقيقي لمدة مائة عام تطارده حيوانات البرية، حيث تجتمع سباع البرية بقيادة الكلب كما يحدثنا القرطبي وتتفق على أكله لولا معونة جبريل عليه السلام[17]، يهيم على وجهه في

(14) مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار طلاس، 1987) ص 37.

(15) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 1-2، ص 319-320.

(16) القرطبي، المصدر نفسه، ص 327.

(17) القرطبي، ص 325. وأنه كان يهش على الحيوانات بعصا موسى ذات الطابع الأزلي والمصنوعة من آس الجنة.

البراري، يقتات بخروب الأرض كما هي حالة يوحنا المعمدان في مثيولوجيا العهد الجديد وكما هي حالة أنكيدو في ملحمة جلجامش، ذلك الذي خلقته آلهة الخلق «أورورو» على هيئة الإله «آنو Anu» من قبضة من طين وألقت به في البرية. كما تقول الملحمة:

خلقت في البرية «انكيدو» الصنديد، نسل «ننورتا» القوي
يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة
جدائل شعر رأسه كشعر نصابا (آلهة الحبوب)
لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل سموقان (إله الماشية)
ومع الظباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان من موارد الماء
ويطيب لبه عند ضجيج الحيوان في مورد الماء[18].

في المقابل تهبط حواء في جدة، وحواء في الميثولوجيا الإسلامية تظهر بمظهر ربات الحسن والجمال والولادة. فقد كان لها حسن ألف حورية، ولها سبعمائة ضفيرة من الشعر، وفي كل مرة يغشاها آدم تلد له توأماً حتى ولدت عشرين توأماً. وفيما يروي الطبري ولدت حواء لآدم أربعين ولداً لصلبه من ذكر وأنثى في عشرين بطناً. وفي رواية أخرى عشرين ومائة بطن»[19]. بعد مائة عام، من هبوطه على جبل نود في أرض سرنديب، يلقي الله الشهوة في آدم، فيكتشف بعده المنسي، بعد الخلود، وعندها تبدأ حركته الأسطورية باتجاه حواء. فجاء في طلبها كما يقول ابن عباس. فكان كلما وضع قدمه بموضع صار قرية وما بين خطوتيه مفاوز، فسار حتى أتى جمعاً فازدلفت إليه حواء فلذك سميت المزدلفة، وتعارفا بعرفات فلذلك سميت عرفات، واجتمعا بجمع فلذلك سميت جمعاً[20].

في جميع الميثولوجيات السابقة على الإسلام، تقع مهمة الإزدلاف على الإلاهة الأنثى، والذي يفيد معناه الدنو والاقتراب. ففي ملحمة الخليقة السومرية

(18) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 40.

(19) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول، ص 73 (بيروت، دار القاموس، بدون تاريخ نشر).

(20) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الأول (بيروت، دار الكتاب العربي، 1967) ص 22.

تزدلف «ننليل» من الإله «إنليل» فيعرفها وتعرفه لتلد منه «ننا» إله القمر. وفي ملحمة جلجامش تدنو عشتار من جلجامش وتطلب وصاله عارضة مفاتن جسدها الإلهي.
إن الجنس المقدس في الميثولوجيات القديمة يظهر على أنه شرط للانتقال من الحالة الحيوانية البهيمية إلى الحالة الإنسانية في أرقى صورها وحالاتها التي تشارك بها الآلهة في الخلود. إن البغي المقدس كاهنة الربة عشتار تمارس الجنس المقدس مع أنكيدو المتوحش، وتنقله من خلال طقس التعميد هذا، من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية، وهذا ما تخبرنا به ملحمة جلجامش:

[فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها
فتمتع بمفاتن جسمها
نضت ثيابها فوقع عليها
وعلمت الوحش الغرفن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها
ولبث «أنكيدو» يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال
وبعد أن قضى وطره منها
وجه وجهه إلى إلفه من حيوان البر
فما أن رأت الظباء «أنكيدو» حتى ولت عنه هاربة
هم انكيدو أن يلحق بها ولكن شل جسمه
لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته
أضحى «أنكيدو» خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم[21].

إن حواء بجمالها الساحر، هي التي تزدلف لآدم، تدعوه إلى حراثة فرجها، فالحراثة في جميع الميثولوجيات القديمة، من حراثة الأرض إلى حراثة الفرج ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ هي فعل ديني مقدس. ثم يتعارفا بعرفات، والتعارف هنا ممارسة لفعل جنسي، فعندما نقول عرف آدم امرأته، أي ضاجعها وجامعها. والتعارف هو الوقوف بعرفات، يروي ابن منظور في شرحه لمعنى عرفات، أن آدم ﷺ، لما هبط من الجنة وكان من فراقه حواء ما كان لقيها في ذلك

(21) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 43.

الموضع فعرفها وعرفته، والتعريف، الوقوف بعرفات[22]. في معظم الميثولوجيات، يكون للآلهة وأنصاف الآلهة والأسلاف المقدسون طاقة جنسية هائلة، هذه الطاقة هي قبس نوراني أسمى، مدد من القوة الإلهية الكبرى. وهذه هي حالة آدم ومعظم الأنبياء. فالإيروتيكا Erotica العربية الإسلامية تضفي على الأنبياء هذه القوة الجنسية الهائلة، من سليمان بن داود إلى محمد ﷺ والذي يزود بطاقة ثلاثين رجلاً. إن المني الذي يتدفق من آدم لحظة لقائه بحواء يملأ الوادي ولا يزال «وادي منى» يحمل هذا المعنى، إنه مثل أنكي في الميثولوجيا السومرية.

عندما رفع الأب أنكي [عينه] على نهر الفرات
وقف بخيلاء كالثور الهائج،
رفع قضيبه، وقذف المني
فملأ دجلة بالماء الرقراق[23].

إن الفعل الجنسي الذي يقوم به آدم وحواء، هو فعل مقدس. ففي الميثولوجيا الإسلامية أن جبريل هو الذي يأمر آدم أن يأتي أهله ويعلمه كيف يأتيها[24]. وهذا الفعل المقدس يتم على قمة جبل عرفات، فالكعبة وعرفات هما مركز العالم حيث يدل نجم القطب على ذلك كما يقول الكسائي وهما أعلى قمة فيه. وقد سبق القول أن الجبل ـ وهو هنا عرفات ـ يمثل سرة الأرض، والنقطة التي تلتقي السماء بالأرض، والتي بدأ فيها الخلق. بهذا يكون الجنس المقدس على قمة عرفات هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية. وانطلاقاً من أن الطقس هو مسار فعل أو هو إعادة إحياء وتحيين لتجربة مقدسة. نستطيع أن نقول إن الجنس المقدس هو طقس معمودية، الطقس

(22) ابن منظور، لسان العرب (بيروت، دار صادر، بدون تاريخ نشر) مادة عرف، ص 242.

(23) صموئيل كريمر، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة (نيقوسيا، سومر للدراسات، 1986) ص 83.

(34) محمد أحمد جاد المولى في كتابه «قصص القرآن» (دمشق/بيروت، دار الإيمان، حلب، مكتبة التراث الإسلامي، 1984) ص 10. ومن المؤسف أن هذا الكتاب يتعرض من قبل المحققين له بتدخلات ما أنزل الله بها من سلطان سوى عقلية المحقق الضيقة والتي ارتأت أن تحذف منه على هواها، ولعل آخر طبعة له في سوريا عام 1993 وبتحقيق شوقي أبو خليل ما يشير إلي ذلك.

الذي ستستبدله المسيحية المسكونة بهاجس جنسانية أكثر قمعاً، بالماء والذي يظل بديلاً رمزياً للمني الأول الذي سال من الآلهة.

بالعودة الدورية من معمودية الماء إلى معمودية الجنس المقدس، فإن الحاج المسلم وهو يصعد جبل عرفات، يقترب من مركز العـالم، من مركـز الخلق، من المكان المقدس، إنه الحنين الأزلي والدفين الذي يغذي لدى لمسلم حنيناً أبدياً إلى أسطورة العود الأبدي، إن طقوس الحج برمتها هي إعادة إحياء لتلك التجربة الدينية المقدسة، ولعل المتفحص لطقوس الحج قبل الإسلام حيث كان الرجـال والنساء يحجون عراة، يجد ما نذهب إليه من أن الجنس المقدس هو مشـاركة في الفعـل الإلهي وطقس عبور (معمودية) باتجاه الخلود والألوهية، فالمشاركة في الفعل الإلهي هو طقس جنسي قديم، هو طقس يجلب الغيث والخصب للبلاد والعباد. خاصة وإن الغيث في الميثولوجيات القديمة كان بديلاً رمزياً لمني الرب، وهو مني الرب الذي يخصب تربة الأم الأرض. ففي هذا الطقس يكرر عمداً أفعالاً مقدسة باشـرها في البدء آلهة أو أسلاف مقدسون، وبهذا التكرار يضمن الحاج وقوفه في قلب الحقيقة؟

ثانياً ـ الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: قراءة في النصوص الحافة:

إذا كان الجنس المقدس هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية، كما توصلنا إلى ذلك في الفقرات السابقة، فإنه بنفس الوقت، سر، إنـه السر الأعـظم والذي يستمد عظمته من كونه فعل مشاركة واندماج مع الإلهي، بصورة أدق طقس عبور إلى الخلود والألوهية، أو ضرب من الإيروتيكا erotica التي عرفتها الحضارات الكبرى والذي يتم تلقيه على يد كاهن أو معلم، في هذا الطقس تستخرج الحقيقة من اللذة بنفسها، المنالة كممارسة والمحصـلة كتجربة[25]. ويرى فوكو Foucault أن لهذا الفن العظيم ـ على حد تعبيره ـ مزايا منها: السيطرة المطلقة على الجسد، متعة فريدة، نسيان الزمن واالحدود، إكسير إطالة الحياة، إستبعاد الموت وتهديداته[26]. البغـاء

---

(25) فوكو، إرادة المعرفة، ص 72.

(26) المصدر نفسه، ص 72.

المقدس هو واحد من كبرى تظاهرات الإيروتيكا الجنسية في العالم القديم، وهو التبعير الحي عن تفجر القدسي في العالم. إنه السر الأعظم والذي يفرض على طالبه أن يمر بمجموعة من تجارب الامتحان، من طقوس العبور ليثبت أنه جدير بهذا السر. إنه قربان عليه أن يضحي بنفسه على مذبح الجنس المقدس، لنقل في معبد الجنس المقدس. وعليه أن يحظى بجميع مواصفات القربان. الأصل الكريم، المكانة الإجتماعية البارزة، جمال الصورة، والجسد، الزهد في العبادة وما يرافقها من خدمة للمعبد المقدس، بالإضافة إلى عامل مهم ويتمثل في إشارة إلهية ترشح القربان منذ طفولته للقيام بمهمته الكبرى وتعده لإجتياز طقوس العبور.

تحدثنا المكتشفات الأركيولوجية والرقم الطينية عن طقوس البغاء المقدس في الحضارات القديمة، فالمعبد المقدس للإلاهة عشتار كان يحوي على مجموعة من البغايا المقدسات اللواتي تقع عليهن ممارسة الجنس مع الأغراب نيابة عن بنات جنسهن، وكان الجنس يمارس كطقس ديني جاد بعيداً عن الرخص والدعارة، تمارسه بنات الطبقة الاجتماعية النبيلة ويحظين بذلك بشرف كبير يرشحهن للزواج من أكابر القوم بعد الانتهاء من طقوس الجنس المقدس والعبادة في الهيكل.

كان على كاهنات المعبد أن يحتفظن بجذوة الجنس متقدة باستمرار، كشعلة النار في المعابد المقدسة، وكانت كبيرة الكاهنات أو البغي المقدسة تمثل الإلاهة عشتار أو إينانا في المعبد المقدس، وفي مطلع السنة الجديدة كانت طقوس الخصوبة الجنسية تستعاد بكامل أبهتها، ففي يوم السنة الجديدة تنام عشتار بصحبة تموز ويستعيد الملك هذا الزواج المقدس الميثي بالاتحاد طقسياً مع الإلهة (أي مع أمة/كاهنة المعبد التي تمثلها على الأرض) في حجرة سرية، حيث سرير زفاف الإلهة. فالاتحاد الإلهي يضمن للأرض خصوبتها، إذ عندما تتحد «ننليل» مع «إنليل» يبدأ انهمار المطر. هذه الخصوبة عينها يوفرها اتحاد الملك الاحتفالي، اتحاد الزوجين فوق الأرض.. الخ. فالعالم يعيد ولادة نفسه كلما تمت محاكاة للزواج المقدس، أي كلما تم اتحاد الزواج. فالزواج يعيد ولادة «السنة» وبالتالي يهب الخصب والوفرة والسعادة[27]. تقول أسطورة سومرية واصفة الزواج المقدس:

(27) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص 54.

الملك يذهب رافع الرأس إلى الحضن المقدس
يذهب رافع الرأس إلى حضن إينانا المقدس
الملك الآتي ورأسه مرفوع
أتٍ إلى مليكتي ورأسه مرفوع
يضم بغي الإله آن المقدسة[28].

في أغلب الحالات يكون على كاهنات/خادمات المعبد المقدس أن ينتظرن فترة طويلة، هي فترة إختبار ترشح فيها خادمة المعبد لمضاجعة الغريب. فالغريب في الثقافات القديمة يأتي دائماً من حقل البعيد والوحشي والمقدس. لحظة المضاجعة هذه هامة وعلى صعد مختلفة، فهي من جهة اللحظة الأكثر تعبيراً عن تفجر القدسي في العالم، عن حضور الإله في التاريخ وتجسده في صورة البشر. وهي من جهة أخرى طقس عبور باتجاه الخلود والألوهية من قبل بشر فانين. هكذا ينفتح السر الأعظم على مراميه البعيدة، فممارسة اللذة تصبح فعلاً طقس مشاركة وطريق عبور إلى الخلود والألوهية. من شروكين (سرجون الأكادي) إلى هرقل إلى الماشيح، إلى حالات عديدة أخرى لا مجال لذكرها، الكل يفتخر ويعتز بأصله السماوي، بأبيه الذي في السموات، والذي تزوج من أمه في غفلة من الزمن، فجاء الابن الذي بز الجميع وتفوق عليهم.

إن الملك الأكادي شروكين مؤسس أكبر أمبراطورية في تاريخ المنطقة العربية في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد يفخر بأنه ابن بغي مقدسة، رعته الآلهة وربته في بستانها يقول «أمي كانت إحدى كاهنات المعبد. التقطني آكي، ناظر ماء القرابين وتبناني. رباني حتى شببت فصرت أعني ببستانه. هناك رأتني عشتار، فأحبتني وجعلتني ملكاً»[29]. وفي الطرف الآخر نجد أن الميثولوجيا الإغريقية تغص بالأساطير التي تتحدث عن زواج زيوس إله الأولمب بجميلات الإغريق. إن هرقل موقد شعلة الألعاب الأولمبية هو ابن زيوس الذي تزوج من «ألكميني» والدة هرقل، وجاء هرقل بكل سماته الأسطورية. بالمقابل نجد أن إنجيل مرقس يبدأ بالكلمات التالية؛ «بَدْء

(28) كريمر، طقوس الجنس المقدس، ص 122-123.

(29) فراس سواح، المصدر السابق، ص 139.

إنجيل يسوع المسيح ابن الله» ويضيف في مكان آخر. وفي تلك الأيام جاء يسوع من ناصرة الجليل واعتمد من يوحنا في الأردن. وللوقت وهو صاعد من الماء رأى السموات قد انشقت والروح مثل حمامة نازلاً عليه. وكان صوت من السموات أنت ابني الحبيب الذي به سررت» انجيل مرقس 1:9-11.

* * *

قبل أن ندلف إلى سورة مريم والسور الحافة بها لنقرأ فيها ما لم يقرأ بعد، أود القول إن المصادر التاريخية عن عرب الجاهلية تذهب إلى أنهم قالوا بزواج الجن بالإنس والإنس بالجن، وعلى سبيل المثال فقد كان لعمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي زوج من الجن! ولكنها لم تبق معه، بل اختفت بعد ذلك عند ظهور البرق. ونسبت بعض الأسر والقبائل مثل بني مالك وغيرهم إلى الجن، ونسب بعض الإخباريين نسب بلقيس وذي القرنين إلى الجن. وكانت العرب تقول بزواج الملائكة من البشر، ففي الاخبار أن جرهم كانت من نتاج هذا التزاوج. وكانت قريش تعتقد أن الملائكة بنات الله، وعندما سألهم أبو بكر الصديق فمن أمهاتهم؟ قالوا: بنات سراة الجن[31].

ويورد الطبري في تأويله القصة التالية والتي من شأنها أن تدعم ما ذهبنا إليه من أن الجنس المقدس بما هو سر ولحظة مشاركة واندماج في الفعل الإلهي هو صيغة من صيغ الخلود والألوهية. تقول الرواية ببعدها الميثي الجلي للعيان أن الملائكة طعنت في أعمال البشر وضلالهم بعد آدم، فأراد الله أن يبتلي الملائكة، فأمرهم باختيار ملكين من أكثر الملائكة زهداً وتقوى، فاختاروا هاروت وماروت، وبعد أن يركب بهما الله شهوة الإنس، يهبطهما إلى الأرض - في روايات أخرى ثلاثاً من الملائكة هاروت وماروت وعزازيل لكن هذا الأخير يطلب من الله أن يعفيه من هذا الاختيار - وبعد هبوطهما إلى الأرض، تعرض عليهما امرأة جميلة هي الزهرة، فتغلب عليهما الشهوة، يراودانها على نفسها لكنها تمتنع وتشترط أن يعلماها السر، سر الخلود،

(30) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (دار العلم للملايين/بيروت، دار النهضة/بغداد، 1980)، الجزء 714/6.

(31) جواد علي، المصدر نفسه، ص 710.

المتمثل في كيفية الصعود إلى السماء وما أن تحصل عليه حتى تصعد إلى السماء، وهناك تنسى الكلام (السر) الذي عليها أن تنزل به، فيمسخها الله نجماً يتلألأ في سمائنا إلى أبد الآبدين[32].

هذا ما نود أن نستنتجه قبل أن نقوم بقراءتنا لسورة مريم. فزواج الملائكة بالبشر لم يكن مستغرباً، إنه لحظة كشف وتجلي، فاللذة هي القبس النوراني، هي جسر التواصل بين بني البشر والملائكة وهي الطريق للصعود إلى السماوات، إلى مجمع الخالدين.

بين سورة مريم كما جاءت في القرآن الكريم ومجموع السور الحافة التي تحف بها، سنتحرك ذهاباً وإياباً لاستجلاء الغامض والمبهم والعجيب الخلاب والمدهش.

في سورة مريم نقرأ ما يلي: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً، فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً، قال إنما أنا رسول ربك، لأهب لك غلاماً زكياً، قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً، قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضياً، فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً، فجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً، فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً، وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً، فكلي واشربي وقري عيناً، فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً، فأتت به قومها تحمله، قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً، يا أخت هارون ما كان أبوك أمرأ سوء وما كانت أمك بغياً، فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً، قال: إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً﴾. مريم 15-30.

لكي نتقدم قليلاً ونضيء مساحات أخرى، علينا أن نتعرف على موقع مريم في النصوص الحافة، خاصة وأنها تحتل مكاناً هاماً داخل هذه النصوص فهي سيدة نساء الجنة. وفي الحديث عن رسول الله ﷺ والذي يرويه ابن عباس قال رسول الله ﷺ:

(32) الطبري، جامع البيان، الجزء الأول، ص 456.

«سيدة نساء الجنة مريم بنت عمران ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية امرأة فرعون»(33)، وهي زوج رسول الله ﷺ في الجنة أيضاً وفي الحديث أن رسول الله ﷺ دخل على خديجة وهي في مرض الموت فقال: «يا خديجة... إذا لقيت ضرائرك فأقرئيهن مني السلام» قالت: يا رسول الله.. وهل تزوجت قبلي؟ قال «لا، ولكن الله زوجني مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وكلثم اخت موسى»(34).

من وجهة نظرنا أن مريم تحظى بجميع المواصفات التي تجعل منها قرباناً انثوياً منذوراً لخدمة الله، في معبده ونستطيع القول أنها سيدة كاهنات المعبد والذي يرشحها لذلك عدة أمور:

أولاً - إنها من أصل كريم. يقول ابن كثير: ولا خلاف أنها من سلالة داوود عليه السلام وكان أبوها عمران صاحب صلاة بني إسرائيل في زمانه، وكانت أمها وهي حنة بنت فاقود من العابدات(35).

ثانياً - يتعهدها بالرعاية الإجتماعية نبي الله زكريا زوج خالتها وفي روايات أخرى زوج أختها(36). يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿وكفلها زكريا، كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، قال يا مريم أنى لك هذا، قالت هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ آل عمران 37:2.

ثالثاً - إن أم مريم وبناءً على إشارة خاصة، تشتهي الولد وتنذر لله إن هي حملت أن تجعل مولودها محرراً في بيت المقدس. وقد ذكر محمد ابن إسحاق وغيره أن أم مريم كانت لا تحبل فرأت يوماً طائراً يزق فرخاً له فاشتهت الولد فنذرت لله إن حملت لتجعلن ولدها محرراً أي حبيساً في بيت المقدس(37). وفي القرآن الكريم نقرأ التالي: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني

---

(33) ابن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق السيد الجميلي (القاهرة، الأزهر، المكتب الثقافي، 1408 هـ) ص 525.

(35) المصدر نفسه، ص 519.

(36) المصدر نفسه، ص 519.

(37) المصدر نفسه، ص 519.

إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً﴾ آل عمران 35-37.

إن ولادة مريم تجري في إطار مراسيم مقدسة وفي إطار المعجزة، فأمها كانت عاقراً، وهذه هي حالة معظم أبطال الميثولوجية القديمة وبالأخص ميثولوجيا العهد القديم، فإسحاق يولد من سارة زوج إبراهيم الخليل بعد أن كانت عاقراً، ففي العهد القديم أن سارة تضحك عندما تسمع أن الرب يبشر زوجها بالولد «وكان ابراهيم وسارة شيخين متقدمين في الأيام. وقد انقطع أن يكون لسارة عادة كالنساء. فضحكت سارة في باطنها قائلة أبعد فنائي يكون لي تنعم وسيدي قد شاخ» الكتاب المقدس تكوين 18:11-12. وفي القرآن الكريم وقالت سارة: ﴿يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب، قالوا أتعجبن من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت، إنه حميد مجيد﴾ قرآن كريم، هود 72-73.

وكذلك يحيى بن زكريا ﴿يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا، قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً، قال كذلك قال ربك هو علي هين﴾ قرآن كريم، مريم 7-9.

رابعاً ـ إنها كانت مقدسة منذ ولادتها، ففي القرآن الكريم نقرأ ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين، يا مريم أقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾ قرآن كريم، آل عمران 42-43. وفي الحديث عن رسول الله ﷺ أن «كل مولود من بني آدم يمسه الشيطان بأصبعه إلا مريم بنت عمران وابنها عيسى»[38].

خامساً ـ إنها كانت مثال الزهد في العبادة، وهذه هي إحدى السمات الهامة في كاهنة المعبد في تاريخ الشرق القديم، إذ عليها أن تكون طاهرة الذيل والسلوك ولا غبار على أخلاقها. يقول عنها القرطبي إنها كانت وقفاً على سدانة المعبد وخدمته

(38) المصدر نفسه، ص 520.

والعبادة فيه[39]. ويذهب ابن كثير إلى ذلك بقوله إنها كانت من العابدات الناسكات المشهورات بالعبادة العظيمة والتبتل الدؤوب[40].

***

في المجتمعات الشرقية القديمة، وكذلك عند الإغريق، يكون البغاء المقدس إلزامياً على جميع النساء. وقد يختزل إلى مستوى الرمز إلى مستوى تقبيل الرجال ـ كل رجال القبيلة مثلاً كما هي عادة بعض القبائل العربية الآن حيث تقبل النسوة في العيد كل رجال القبيلة ـ وإلى مستوى قص شعورهن في مطلع كل أول شهر قمري. وحدهن كاهنات المعبد يتعرضن لامتحانات وطقوس عبور قاسية حتى يحظين بشرف مضاجعة الغريب/المقدس الآتي من المجهول.

وفي رأيي أن مجموعة النصوص الحافة، تحتفظ لنا بواحدة من كبرى تظاهرات الجنس المقدس في التاريخ. وهذا ما يثير لنا إشكالاً كبيراً سوف نتعرف على ملامحه بعد قليل. إن مريم تهيىء منذ صغرها كعروس لإله المعبد، إنها منذورة له، وتنجح من حيث فشلت الأخريات في الوصول إلى هذا الشرف الكبير..

في تأويل الطبري للآية الكريمة: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ يقول أرسل الله جبريل إلى مريم، فمثل لها بشراً سوياً، أي في صورة آدمي سوي الخلق منهم، يعني في صورة رجل من بني آدم معتدل الخلق[41].

ويقول القرطبي إن روح الله هو جبريل عليه السلام، فتمثل لها في هيئة رجل حسن لأنها لم تكن لتطيق أو تنظر جبريل في صورته[42]. ويؤكد ابن كثير في تفسيره على تمثل جبريل في صورة انسان تام كامل. ويرفض حكاية تقي الفاجر المعروف في بني إسرائيل، وهي الحكاية التي لا تخلو من دلالة والتي ترى أن جبريل يمثل لها في

---

(39) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 12/11، ص 90.

(40) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة مريم/ص 118.

(41) الطبري، جامع البيان، ص 60.

(42) القرطبي، المصدر السابق، ص 91.

صورة تقي ويشاركه في ذلك القرطبي[43]. ويقول الثعلبي في قصص الأنبياء «قال عكرمة وكان جبريل عرض لها في صورة رجل شاب أمرد مضيء الوجه جعد الشعر سوي الخلق[44].

يقول القرطبي إنها لما رأت رجـلاً حسن الصورة في صورة البشر قد خرق عليها الحجاب ظنت أنه يريدها بسوء فـ ﴿قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً﴾. قال لها جبريل عليه السلام (إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً)[45]. على إثر ذلك ينشأ حوار بين مريم وجبريل عليه السلام ﴿قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكن بغيا، قال كذلك قال ربي هو عليّ هين﴾ تستسلم مريم لقضاء الله. ويقول المفسرون وأولهم الطبري: أن جبريل نفخ في جيب درعها حتى وصلت النفخة إلى الرحم فاشتملت به[46]، القرطبي يرى أن جبريل أخذ رُدْن قميصها بإصبعه فنفخ فيه فحملت من ساعتها بعيسى[47]. ويذهب ابن كثير في تفسيره، إلى أبعد من ذلك حيث يقول «نفخ في جيب درعها فنزلت النفخة حتى ولجت في الفرج[48]. الثعلبي يقول فنفخ في جيب درعها وكانت قد وضعته عنها، فلما انصرف عنها لبست مريم درعها وحملت بعيسى عليه السلام[49]. ويرى صاحب بدائع الزهور أن جبريل مد يديه وأخذ بذيل قميصها ونفخ فيه».

وفي رأيي أن الخطاب الإسلامي الذي يدور حـول النص المقدس بـالشرح والتأويل، وبالرغم من لجوئه إلى التورية واستخدام الرمز، إلا أنه يمكن القول إن جميع عناصر الفعل الجنسي موجودة في طقس هذا الخطاب، فهناك الفعل الثلاثي

(43) ابن كثير، تفسير ص 53، القرطبي ص 91، وابن أياس الحنفي ص 184.

(44) الثعلبي، أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (بيروت، المكتبة الثقافية، بدون تاريخ) ص 322.

(45) القرطبي، ص 91.

(46) الطبري، جامع البيان، ص 62، الجزء 16.

(47) القرطبي، المصدر السابق، ص 91.

(48) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 116.

(49) الثعلبي، المصدر السابق، ص 343.

(50) ابن إياس الحنفي، ص 184.

«نفخ» والذي لا يزال، وبخاصة على صعيد اللغة الشعبية الدارجة، يحمل معنى الجماع والحمل، وهناك الفعل الثلاثي «ولج» عند ابن كثير، وهناك الفرج، وهذا من شأنه أن يثير إشكالاً كبيراً لنا قد نوهنا إليه قبل قليل، هذا الإشكال يجد تعبيره في صيغة التساؤل التالي: كيف استمرت طقوس البغاء المقدس داخل ثقافات ذكورية كانت قد قطعت شوطاً كبيراً في وحدانيتها، أي تمحور هذه الثقافات حول ديانة التوحيد؟ بصورة أكثر دقة، إذا كان الخلق من الفم (الكلمة) بدلاً من الفرج، كما لاحظنا في فصل سابق عندما تعرض مردوخ البابلي إله التوحيد لامتحانات الربوبية، ونجح في امتحان الخلق من الفم، قد حل وساد في ديانات التوحيد، فلماذا العودة من جديد إلى الخلق عن طريق الفرج وخاصة في مستوى هذه التظاهرة المقدسة التي جاءت بالمسيح ابن مريم إلى الوجود.

إن هذا كله يحيلنا إلى السؤال الخاص على صعيد البحث: إذا كان الإسلام كدين توحيدي تحل فيه الكلمة «كن» محل الذكورة ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ فكيف اعترف باشكال قديمة من طقوس الخصب الجنسي المقدس وهي هنا كما تم تأويلها في النصوص الحافة كبغاء مقدس، والتي تعود فيه الكلمة «كن» إلى أدراجها متمثلة في صورة بشر سوي بصورة أخرى لماذا العودة الدورية إلى الخلق من الفرج بدلاً من الفم.

على صعيد البحث التاريخي، تشير المكتشفات الأركيولوجية إلى استمرار طقوس الخصب الجنسي وبقوة في ظل ديانات توحيد كبرى، ففي بابل القديمة كان معبد الربة عشتار كربة للحرب والحب إلى جانب معبد مردوخ، وقد استمرت هذه الطقوس إلى بعد ميلاد السيد المسيح بفترة طويلة. أما على صعيد النص الإسلامي المقدس فإن الإقرار بهذه الظاهرة، لا يمكن استنكاره من قبل عرب الجاهلية، فهؤلاء كانوا يعتقدون بإمكانية التزاوج بين الملائكة والبشر، والجن والبشر، ثم أنهم كانوا قد عرفوا النصرانية.أما على صعيد النص المقدس الإسلامي كنص توحيدي فإن الإقرار بذلك لا يمكن تفسيره إلا على أنه مجرد تراجع تكتيكي لكسب الوقت، خاصة وأن سورة مريم كما جاء في أسباب النزول موجهة إلى النجاشي ملك الحبشة وما يعزز ما ذهبنا إليه أن النص القرآني المقدس سرعان ما عاد أدراجه باتجاه التوحيدية الخالصة،

نافياً كل أشكال الشرك الأخرى التي يمكن أن يستدل من سورة مريم عليها. قال تعالى: ﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون، ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ سورة مريم 156. ﴿وإن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ آل عمران 58. وجاء في سورة مريم ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً. لقد جئتم شيئاً إدّاً﴾ مريم، 88. وفي سورة الأنعام جاء ما يلي: ﴿أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء، وهو بكل شيء عليم، ذلكم الله ربكم، لا إله إلا هو﴾ الأنعام، 100. إن الله في الإسلام هو الصمد، والذي تنتفي في وجوده كل أشكال الشرك الأخرى.

ثالثاً ـ الزواج المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: القبس النوراني الذي لا ينطفىء:

بين نور الخلود والألوهية والجنس، ثمة علاقة وطيدة نعثر علهيا في المصادر الإسلامية المتأخرة ـ وبالأخص الشيعية منها ـ على أننا تحت هذا العنوان سوف نقرأ صيغة العلاقة بين نور الخلود والجنس من خلال مثالين. الأول جاء به ابن هشام في سيرته الشهيرة والثاني جاءت به المصادر الشيعية المتأخرة.

يروي ابن هشام في سيرته أن عبد الله بن عبد المطلب والد الرسول ﷺ، وبعد عودته من حادثة القداح الشهيرة برفقة والده، يمر على الكعبة، وهناك وفي هذا المكان المقدس، تدعوه امرأة من بني أسد ويقال إنها أخت ورقة بن نوفل وتدعى رقية وتكنى بأم قتال على ما جاء في رواية ابن إسحاق. وفي رواية بن الكلبي أنه مر على امرأة اسمها: فاطمة بنت مُر، كانت من أجمل النساء. تدعوه هذه المرأة لمواقعتها وتدفع له مثل الإبل التي نحرت عنه في حادثة القداح:

قالت: لك مثل الإبل التي نحرت عنك، وَقَعْ عليّ الآن
قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه ولا فراقه.

فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب بن عبد مناف والد آمنة والدة الرسول ﷺ، فزوجه بآمنة فوقع عليها فحملت برسول الله ﷺ. ثم خرج من عندها، فأتى المرأة التي عرضت عليه ما عرضت، فقال لها: ما لك لا تعرضين علي اليوم ما كنت

عرضت علي بالأمس، قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة[51]..

إن تحليل هذه القصة التي يمر عليها المؤرخون والمفسرون بدون اكتراث والتعرف على المفاهيم الأساسية التي تنطوي عليها من شأنه أن يقدم اسهاماً يدعم ما ذهبنا إليه في الفقرات السابقة، ويضيء مساحات لا تزال مظلمة.

إن المرأة التي تعرض نفسها على عبد الله بن عبد المطلب، هي من وجهة نظرنا قربان أنثوي يحمل كل مواصفات القربان. القربان الذي ينذر نفسه لممارسة ما اصطلحنا عليه بالبغاء المقدس.

أولاً ـ فهي ـ أي المرأة ـ من أصل كريم، سواء أكانت فاطمة بنت مر، أو رقية بنت نوفل سيد بني أسد وهي من سادات قريش.

ثانياً ـ إنها كانت من جميلات العرب، وهذا ما يدل عليه تكني رقية بنت نوفل بـ «أم قتال» لجمالها، وفي حالة فاطمة بنت مُر، فابن هشام يروي ـ وكما مر معنا ـ على أنها كانت من أجمل النساء.

ثالثاً ـ إن المرأة بدعوتها عبد الله لمواقعتها، فإن سلوكها لا ينم عن ابتذال، بَل يمكن القول بدقة إنه ينم عن سلوك ديني مقدس، عن طقس جنسي يتم فيه محاكاة بوادر نموذجية بدئية وإلهية بآن معاً. فرقية بنت نوفل كانت من عائلة متدينة بالنصرانية، وأخوها ورقة بن نوفل أشهر من أن يعرف، وهذا ما يشجعنا على أن ندفع إلى الواجهة بالفرضية التالية: أن رقية بنت نوفل التقية الورعة، كأخيها، كانت بدعوتها لعبد الله بن عبد المطلب لمواقعتها في الكعبة، تحاكي نموذجاً ومثالاً يحتذى وعودة إلى أسطورة العود الأبدي التي ابتدرتها مريم بممارستها البغاء المقدس في بيت المقدس كما حدثتنا النصوص الحافة السابقة. وكذلك هي الحال بالنسبة لفاطمة بنت مر، فدعوتها لعبد الله تنم عن سلوك ديني جنسي مقدس وهذا ما نستنتجه من قول ابن

---

(51) ابن هشام، السيرة النبوية، ضبطها طه سعد (بيروت، دار الجيل، بدون تاريخ) الجزء الأول، ص 144-145.

هشام «كانت من أجمل النساء وأعفهن، وكانت قد قرأت الكتب»[52].

رابعاً - إن الدعوة إلى المواقعة صدرت من داخل الكعبة، وهي المكان المقدس من قبل جميع العرب.

خامساً - إن عبد الله بن عبد المطلب هو الآخر قربان ذكوري ينذره عبد المطلب على مذبح آلهته، إنه ذبيح الله كما هو اسماعيل عليه السلام، ويفتديه عبد المطلب بمائة من الإبل.

في معظم الميثولوجيات القديمة ينطوي القربان على سر، ولنقل أنه يتهيأ وعبر مجموعة من طقوس العبور إلى تقبل السر، السر الذي لا يدركه إلا الراسخون في العلم، ويقرأونه كما تقرأه رقية بنت نوفل أو فاطمة بنت مر في جسد عبد الله، الجسد المنذور على مذبح الآلهة والمؤتمن على سر الخلود، على نور النبوة، والذي يتجسد عبر ممارسته لطقس جنسي مقدس. وهذا ما نستنتجه من هذه القصة بالرغم من أنها مضمرة بضرب من الجنسانية لا تعترف للجنس بمكان آخر غير غرفة الأبوين.

وفي مثالنا الثاني في الميثولوجيا الأسماعيلية الإسلامية التي تتمحور حول فكرة الإمام، تحتفظ هذه الميثولوجيا على جذوة الجنس المقدس على هيئة قبس نوراني ينتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية، يروي الأسماعيليون حديثاً نبوياً يخاطب فيه النبي علي بن أبي طالب قائلاً: «لم أزل أنا وأنت يا علي على نور واحد ننتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية كلما ضمنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم حتى انتهينا إلى الجد الأفضل والأب الأكمل عبد المطلب فانقسم ذلك النور نصفين: في عبد الله وأبي طالب. فقال الله تعالى كن يا هذا محمداً وكن يا هذا علياً»[53].

من هنا التمييز الإسماعيلي بين الناسوت الطبيعي للإمام (جسده الذي تجري عليه حوادث الزمان) وبين الناسوت الخاص، بصورة أدق قبسه النوراني والذي يقابل

---

(52) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 144.

(53) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986) ص 335.

في الميثـولوجيـات القديمـة الجزء الإلهي من الأسـلاف الميثيين، فقـد كـان ثلث جلجـامش ـ وعلى سبيل المثـال ـ من الإله وثلثيـه من مادة البشـر، من النـاسـوت الطبيعي.

إن القبس النوراني يمر كما ترى الإسماعيلية في ميثـولوجيتهـا عبر الأعضـاء الجنسية الشريفة. فهم يقولون أن الناسوت الخاص: القبس النوراني الذي تحفظ الأعضاء الجنسية الشريفة جذوته مشتعلة. هو جسم لطيف لا يرى بالأبصـار، وقد تكون على نحو مخصوص كما يلي: عندما تلتحق نفوس المؤمنين (المنخرطين في الحركة الإسماعيلية) بـ «جنة المأوى» بعد وفاتهم، تعمد العناية الإلهية إلى أجسامهم وتعمل فيها «بالتخمير في قبورها ثلاثة أيام» من يوم الوفاة فتتكـون منها «فضـلات لطيفة» تصعد دخاناً وبخاراً إلى السمـاء فتجذبهـا أشعة الكـواكب والأفلاك إليهـا، فتصعد أولاً إلى القمر تقيم فيه مدة ثم إلى عطارد.. ثم.. إلى فلك الزهرة، وبعد أن تستكمل تطهرها وقد ازدادت شرفاً وعلواً تنتقل إلى فلك الشمس (قلب عالم الأجرام وبيت الحياة والنور) حتى تستكمل شرفها وتصبح «خميرة نامية.. مجتمعة ممتزجة لطيفة..» فتهبطها العناية الإلهية على حسب ما صعدت: تدفعها الشمس إلى الزهرة ثم تدفعها هذه إلى عطارد ثم يدفعها هذا إلى القمر ويدفعها القمر إلى الأرض فتحل على «شيء من الفواكه الطيبة والمياه اللذيذة العذبة» في شكل قطرات مطر وندى «قد انعصرت وصفت بما فعلته الأفلاك فيها من العقد والحل» فيتغذى منها إمام الزمان وزوجته «وتقع الملامسة بين العضـوين الشريفين فيختلط جميـع المائين اللطيفين» فتحمل زوجة الإمام وترعى الكواكب ذلك الجنين الذي يتغذى بما انتقل إليه من تلك «الخميرة» عبر تلك الفواكه والمياه»[54].

إن الخميرة الإبداعية كما يسميها الجابري. والتي لا يجوز عليها الفناء والدثور والتي تشكل الناسوت الخاص للإمام، ترتبط كما هو بيّن بالأعضاء الجنسية الشريفة. وهكـذا نستطيـع القول بثقـة إن الجنس المقدس هـو صيغـة العـلاقـة بين الخلود والألوهية، وإنه طقس عبور باتجاه الأشمل والأسمى والأنقى، باتجاه منبعه الأصلي الذي قذف لنا بهذا القبس النوراني.

(54) المصدر السابق، ص 334-335.

الفصل الثاني

العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية

﴿ولما جاءت رسلنا لوطاً سيىء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب، وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تُخزونِ في ضيفي أليس منكم رجل رشيد. قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد قال لو أنّ لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد، قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب. فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل منضود، مسوّمة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد﴾

قران كريم 11:77-82

انطلاقاً من أن تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، وأن تاريخ الجنسانية هو تاريخ قمع متنام، نرى أن القمع هو صيغة العلاقة بين العنف والمقدس والجنس في

الميثولوجيا الإسلامية، كما أنه - أي القمع - الصيغة الأساسية بين السلطة والمعرفة والجنس في عصرنا الراهن والتي لا تزال تستقي معارفها من ميثولوجيا مضمرة داخل الخطاب السلطوي، ولا أقصد بالخطاب السلطوي الخطاب المباشر الذي يصدر عن السلطة الحاكمة. ذلك أن حضارتنا المعاصرة استطاعت أن تنسج لنا شبكة خطابية هائلة سلطوية تمارس من نقاط لا تحصى وفي لعبة علاقات غير متكافئة ومتحركة[1].

في بحثنا عن العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، نجد أنفسنا نبحث في تاريخ لاحق هو تاريخ موت الأسطورة وتحولها من أداة خلق جماعية إلى نسق ميثولوجي مغلق يخدم تحولات فئة أو طبقة كانت لها مصلحة في التعامل الانتقائي مع التراث، وهذا التاريخ اللاحق يظل شاهداً على التحول التاريخي من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع والذي يمثل في تاريخ الإنسانية أكبر حدث صادم[2].

إن التحول من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، هو تحول من الارتواء المباشر إلى الارتواء المؤجل، من اللذة إلى تقييد اللذة في حزمة من الخطابات القمعية الهائلة والمضمرة باقتصاديات الندرة ومبادىء التنذير، من السرور (اللعب) إلى التعب (العمل)[3]. لكن هذا التحول والذي يتزامن مع موت الأسطورة وتحولها إلى نص مغلق لا يعني أبداً أننا نسعى إلى رسم علاقة خطية ذات طابع تطوري حتمي، وأننا متحمسون إلى جذور بعيدة خالية من عقدة الذنب إلا بمقدار ما تكشف لنا النصوص الأسطورية عن ذلك وكا مر معنا في الفصل السابق، عن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية، أو أننا نسعى إلى تقديم سوسيولوجية سطحية نود من خلالها أن نلقي بمسؤولية الشر على عاتق المؤسسة البطركية، والتي أعقبت المؤسسة المتركية والتي ينظر إليها على أنها مثلت واحة جنسية مفتوحة.

في قراءتنا لهذا التحول، سوف تكون النصوص الحافة موضوعاً لنا للبحث عن الترابط الوثيق بين المقدس والعنف والجنس في الميثولوجيا الإسلامية. وفي قراءتنا هذه سوف نقف عند ثلاث محطات:

---

(1) فوكو، إرادة المعرفة، ص 102.

(2) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي (بيروت، دار الآداب، 1970) ص 49.

(3) المصدر السابق، ص 46-48.

أولاً ـ أصل الشر وفصله في الميثولوجيا الإسلامية: الخلق الأول نموذجاً والفرج الأمانة.

ثانياً ـ العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: هابيل وقابيل نموذجاً.

ثالثاً ـ العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: اللواط في حضرة السلطان.

أولاً ـ أصل الشر وفصله في الميثولوجيا الإسلامية: الخلق الأول نموذجاً والفرج الأمانة

في فصل سابق من هذا الكتاب، تعاملنا مع النص الميثولوجي الإسلامي كنص يحكي قصة الاضطهاد المتعاقب ليؤسس لنهج من الاختلافات المنسقة والمتتالية والتي تشكل بنية لنظام ثقافي، فالنظام الثقافي هو نهج من الإختلافات المنسقة، الاختلاف الأول والمؤسس له يتمثل في ذبح أو مسخ كائن ميثولوجي، هو الشيطان في الميثولوجيا الإسلامية، هذا المسخ يؤسس للاختلاف الأول دخل المجمع الإلهي، بصورة أدق بين الله والملائكة من جهة، وبين الشيطان والجن من جهة أخرى. أما الإختلاف الثاني فيؤسس له مسخ كائن ميثولوجي آخر، هو آدم هذه المرة، بطرده ونفيه من الجنة ومن ملكوت السموات. هذا المسخ يؤسس للإختلاف الكبير بين بني البشر الذين تقع على عاتقهم مهمة خدمة الآلهة وتعمير الأرض وبين الآلهة. يقول القرطبي «إن الحكمة في إخراج آدم من الجنة عمارة الدنيا»[4].

الإختلاف الثالث الذي سنقف عنده هنا، يؤسس له أيضاً من خلال مسخ ولعن كائن ميثولوجي آخر، هذا الكائن هو «حواء» المرأة. فهذا المسخ من شأنه أن يؤسس للإختلاف الهام بين الذكر والأنثى. الأول ـ أي آدم ـ خطيئته عابرة وعرضية ويمكن له أن يمحوها بذبح عظيم كما سنرى لاحقاً، أما الثانية ـ أي حواء ـ فخطيئتها أصلية

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، ص 313.

وأزلية وتشكل بنية وجودها، فقد خلقت من ضلع أعوج ومن ميسرة الإنسان وتحالفها مع الشيطان هو بمثابة نتيجة لتكوينها، إنها الشرّ بعينه كما تذهب إلى ذلك بعض الميثولوجيات المتطرفة ـ ميثولوجيا العهد الجديد مثلاً وميثولوجيات النصوص الحافة التي تحيط بالنص القرآني ـ لكنها شر لا بد منه، فجذور التمتع مغروسة في الشر وهنا تكمن الإشكالية الكبيرة، إشكالية العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية والتي سوف نستجلي ملامحها في الفقرات التالية التي تتمحور حول الإختلاف المؤسس الثالث الذي تناولناه قبل قليل.

* * *

كما أسلفت ورغم أن النص القرآني الكريم لا يتحدث عن خلق حواء من ضلع آدم، إلا أن النصوص الحافة تعج بهذه القصة الميثولوجية. يقول الطبري في جامع بيانه «اختلف أهل التأويل في الحال التي خلقت لآدم وزوجته، والوقت الذي جعلت له سكناً»[5]. وبالرغم من هذا الاختلاف إلا أن هناك إجماعاً على قصة الضلع. يقول الطبري «وأسكن آدم الجنة، فكان يمشي فيها وحشاً ليس له زوج يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ، وإذا عند رأسه امرأة قاعدة، خلقها الله من ضلعه، فسألها من أنت؟ فقالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: تسكن إلي. قالت له الملائكة، ينظرون ما بلغ علمه: ما اسمها يا آدم؟ قال حواء، قالوا: ولم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حي، فقال الله له: ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما﴾[6]، واعتماداً على أهل التوراة وأهل العلم وعن عبد الله ابن عباس وغيره، أن الله أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ولأم مكانه لحماً، وآدم نائم لم يهب من نومته، حتى خلق الله من ضلعه تلك زوجته حواء، فسواها امرأة ليسكن إليها، فلما كشف عنه السنة وهب من نومته رآها إلى جنبه، فقال فيما يزعمون والله أعلم: لحمي ودمي وزوجتي»[7].

---

(5) الطبري، جامع البيان، الجزء الأول، ص 229.

(6) الطبري، جامع البيان، 229/1.

(7) المصدر نفسه، ص 230.

القرطبي في أحكام القرآن يعتمد على ما قاله ابن مسعود وابن عباس: لما أسكن آدم الجنة مشى فيها متوحشاً، فلما نام خلقت حواء من ضلعه القصرى من شقه الأيسر ليسكن إليها ويأنس بها، فلما انتبه رآها فقال: من أنت؟! قالت: امرأة خلقت من ضلعك لتسكن إلي، وهو معنى قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾. قال العلماء: ولهذا كانت المرأة عوجاء، لأنها خلقت من أعوج وهو الضلع»[8].

ابن كثير يرى أن خلق حواء كان قبل دخول آدم إلى الجنة، وهذا ما يقتضيه سياق الآية ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ الأعراف/ 19 لكنه يرى ما يراه ناس من الصحابة وابن مسعود وابن عباس من أن آدم كان يمشي في الجنة وحشي ليس له فيها زوج يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ وعند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه. فسألها: ما أنت؟ قالت: امرأة. قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إليّ فقالت له الملائكة ينظرون ما بلغ من علمه: ما اسمها يا آدم؟ قال: حواء، قالوا: ولم كانت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حي. وذكر محمد ابن إسحاق، عن ابن عباس: أنها خلقت من ضلعه الأقصر الأيسر وهو نائم ولأم مكانه لحماً[9].

في القرآن الكريم ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزّلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا إهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ البقرة: 35-37.

في سورة الأعراف وعبر مجموعة من الحرتقات الجديدة تكتمل الصورة الميثولوجية، ﴿فدلاهما بغرور، فلما ذاقا الشجرة بدت لهم سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ الأعراف: 22. وفي طه ﴿فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك

---

(8) القرطبي، 1-301/2.

(9) ابن كثير، تفسير القران العظيم، الجزء الأول/ ص 19-20.

ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقىٰ. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وإنك لا تظمأ ولا تضحى. فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾ طه: 117-121.

كما أسلفت في الفصل السابق، نحن أمام كائنين ميثولوجيين ضاعت منهما فرصة الخلود، وذلك نتيجة مؤامرة إلهية كما تحدثنا الميثولوجيات السابقة للإسلام. أو بلغة الإسلام نتيجة إرادة إلهية وهذا ما يفصح عنه الطبري في تأويله بقوله: «إن الله جل ثناؤه، إنما أضاف إخراجهما من الجنة إلى الشيطان، وإن كان الله هو المخرج لهما». إن الشيطان وآدم وحواء والحية والطاووس الذي يرشد الشيطان إلى الحية، لا يزيدون عن كونهم ممثلين مسرحيين ثانويين، يفتعلون العنف التبادلي والذي اسميناه في فصل سابق بالعنف المقدس الذي يبحث عن ضحاياه، لنقل عن ضحايا يحملون إشارات إلهية ترشحهم على مذبح العنف المقدس وذلك بهدف تعزيز نهج الاختلافات داخل النظام الثقافي.

في ميثولوجيا النصوص الحافة والمضمرة بجنسانية متطرفة تهدف إلى استنكار وإدانة ما قامت به حواء ـ في الميثولوجيا الإسلامية أن طائر العنقاء استنكر فعلة حواء فخلده الرب ـ فهي جسر العبور الذي عبر عليه الشيطان إلى آدم. ففي تأويل الطبري أن آدم دعاها لحاجته، فقالت لا! إلا أن تأتي ههنا، فلما أتى، قالت: لا! إلا أن تأكل من هذه الشجرة[11]. وذلك بناء على تعليمات من الشيطان «انظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها»[12].

في عرائس المجالس للثعلبي تسقي حواء آدم خمراً، حتى إذا سكر، تقوده إلى الشجرة فيأكل منها[13]. وهذه هي حالة معظم أبطال ميثولوجيا العهد القديم، من نوح

(10) الطبري، المصدر السابق، ص 239.

(11) الطبري، ص 237.

(12) الطبري، ص 235.

(13) الثعلبي، قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس، ص 27. انظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 112، طبعة دار التراث.

الذي يسكر فيكتشف عريه إلى لوط الذي يجامع ابنتيه بتأثير الخمر. ولـذلك قـال رسول الله ﷺ «الخمر مجمع الخبائث وأم الذنوب».

في كل الأحوال، يـأكل آدم من الشجـرة (السنبلة، الكرمـة، التينة، شجـرة الخلد) ونـذهب هنا إلى القـول مع القـرطبي إنها شجـرة المحنة[14]. وبـأكله من الشجرة، يخرج على أوامر ربه، ويقع في دائرة العنف التبادلي، فيهرب راكضاً في الجنة إلا أن صوت الرب له بالمرصاد، مخاطباً إياه: لم أكلتها؟ قال: يا رب أطعمتني حواء.

إن مذبح العنف التبادلي يتطلع إلى قربان يخضب النصب بالدم، ويحول دون العنف ويحوله عن مجراه، ومن وجهة نظرنا أن حواء تحمل كل مواصفات القربان الذي يمكن التضحية به على مذبح العنف التبادلي وذلك للأسباب التالية:

أولاً ـ إنها القادم من المجهول، المظلم والبعيد، ففي القصص أن الله لما أراد أن ينفخ الروح في آدم عليه السلام أمرها أن تدخل في فيه فقالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل[15]. لكنها تجمع أيضاً بين المجهول والمقدس. فالله يكسـو الضلع لحماً ليصنع منه حواء لتؤنس وحشة آدم. إنها تحظى بجميع مواصفات الغريب في المجتمعات القديمة، الذي هو مجهول ومقدس ومرشح لأن يكون قرباناً على مذبح العنف التبادلي. والذي جاء ليزرع الشر، ثم يحصده، لنقل يستقطبه ويبدده خارجاً.

ثانياً ـ إنها ـ أي حواء ـ تجمع بين هامشية الداخل (خلقت من ضلع قصري م الجانب الأيسر من آدم) وهامشية الخارج (تتحالف مع الشيطان وتصبح ملعونـة). وهذه هي حال معظم أبطال الميثولوجيا (أوديب مثلاً).

ثالثاً ـ إنها مثل أوديب ومثل معظم أبطال الميثولوجيات القديمة، تحمل شاراتها التي ترشحها لأن تكون قرباناً على جسدها. فها هو أوديب يحمل شارته، إنه أعرج من جراء قدمه المتورمة، وها هي حواء عوجاء من جراء ضلعها الأعوج.

---

(14) القرطبي، المصدر السابق، ص 305.

(15) الثعلبي، ص 34.

إن الأنظار تتجه إليها، فهي التي زرعت الشر وعليها أن تتحمل وزر فعلتها، بصورة أخرى، عليها أن تحول مجرى العنف عن آدم وأن تستقطبه باتجاهها وبذلك تضع حداً للعنف التبادلي، وأن تساهم في وضع حجر الأساس للإختلاف الثقافي الجديد بين الرجل والمرأة والذي يعزوه لعن حواء ومسخها في حضرة الرب وجعلها مصدراً للشر المطلق، وهذا ما يثير بدوره اشكالاً حقيقياً يجد تعبيره في شخص حواء، إنها تجمع بين المقدس والعنف والجنس وبذلك تكون جذور التمتع بحق مغروسة في الشر.

في ميثولوجيا النصوص الحافة، المضمرة بالجنسانية المتمفصلة مع العنف، تكون حواء ينبوعاً للعنف الدوري، ويتمثل هذا العنف في «دم الحيض» أكثر المحرمات شهرة في المجتمعات القديمة.

في المجتمعات القديمة يجري التمييز باستمرار بين الدم المقدس والذي هو دم القرابين، والدم المدنس المراق خارج الطقوس القربانية كحالة دم الحيض والذي يظهر في الميثولوجيا الإسلامية على أنه لعنة أبدية أصابت المرأة. إن حواء في ميثولوجيا التأويل لا تأكل من الشجرة، بل هي تعضها. يقول الطبري «فعضت حواء الشجرة، فدميت الشجرة»[16] وعندها يخاطبها الرب «أما أنت يا حواء فكما أدميت الشجرة، فتدمين في كل هلال»[17]. إنها الخاصية المعدية للدم، فكما أدمت حواء الشجرة بعضها لها، فإنها تدمى في كل هلال، بذلك يكون دم الحيض الشاهد الأزلي على الجريمة الأولى، والمتمثلة في خروج آدم وحواء على أوامر الرب ووقوعهم في دائرة العنف التبادلي كما يشهد على ذلك الدم المراق من الشجرة. والذي يظل تعبيراً حياً عن انزلاق العنف في جميع الاتجاهات.

يقول جيرار «عندما يطلق العنف من قيوده يصبح الدم مرئياً، فيبدأ بالسيلان ولا يعود ممكناً إيقافه، يولج نفسه في كل مكان، وينتشر ويمتد بطريقة غير منظمة. إن جريانه يحقق الخاصية المعدية للعنف. وحضوره يعلن عن القتل. ويستدعي المآسي

(16) الطبري، ص 237.

(17) الطبري ص 237، والقرطبي ص 313.

من جديد. فالدم يلوث كل من يمسه بألوان العنف والموت»[18] ولذلك فإن كل إراقة دم تحدث خوفاً، فلا ينبغي التعجب إذن، مسبقاً، من أن الحيض الشهري يخيف.

من هنا الحرص الكبير لدى كل البدائيين على ألا يتماسوا مع الدم وأن يتخذوا كل الإجراءات اللازمة لكي لا يدنسوا بدم الحيض الدنس.

إن دم الحيض الدنس المتدفق دورياً من الأعضاء الجنسية للمرأة، يؤكد على مستوى الرمز والواقع تلك الصلة الوثيقة بين الجنس والعنف في الميثولوجيا الإسلامية، وبالتالي إلقاء مسؤولية العنف على المرأة. ومن هنا نفهم لماذا تنزلق باستمرار الجنسانية المضمرة بالعداء للمرأة إلى العنف، وكذلك العنف إلى الجنسانية. وبذلك تتكشف لنا لعبة العنف الذي لا ينتهي، فالدم الدنس يهدد بانتقال العدوى لأن جميع الاحتياطات التي تتخذ لإبعاده مصيرها الإخفاق. وعندها تكشف لنا لعبة العنف عن وجهها الآخر، فبالدم وبالدم وحده تكمن المغفرة كما يقول بولس الرسول في عهده الجديد. فالدم هذا السائل العجيب الذي تلعقه الآلهة في الميثولوجيات القديمة وفي ميثولوجيات العهد القديم، والمراق على مذابح الآلهة، أي الدم المقدس فبه وحده تكمن المغفرة وإزالة كل آثار الدم الدنس التي تهدد بالبشر والعنف التبادلي.

في إطار بحثنا عن العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ثمة مقطع ميثولوجي ينير لنا الطريق «**قال أبو موسى الأشعري: لما خلق الله فرج آدم قال هذا أمانتي عندك فلا تضعها إلا في حقها**»[19]. فالفرج العورة كما يشرح ابن منظور، والفرج هو الخلل بين الشيئين، والفرج الثغر المخوف وهو موضع المخافة، والفرج ما بين الرجلين.. الخ. هذا الفرج هو أمانة الله عند ابن آدم. وهذا يعني أنه الجانب المطلق في الإنسان، أي الجانب المقدس، إنه الشيء الذي لا يمتلكه الإنسان، بل يمتلكه المرجع الأعلى، إنه أمانة يؤتمن عليها الإنسان ويمتحن من خلالها، ومن خلاله التزامه بالقوانين والمواثيق التي ترسم لها خطاً بالتمتع بها. لكن الفرج هو

(18) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ص 51.

(19) فتحي بن سلامة، الجنس المطلق، ترجمة حسين قبيسي، ص 12. وانظر ابن أياس الحنفي، ص 38.

موضع المخافة، وهو الثغر المخوف. وبحسب القرطبي إنـه «**أول ما خلق الله في الإنسان فرجه وقال له هذه أمانتي أعهد بها إليك**»[20].

إذن، فقد خلق الإنسان بدءاً من الفرج وحوله. من الفراغ أي ما لا شكل له ولا مضمون: الهاوية، إنه الثغر الهاوية.

يقول فتحي بن سلامة «من المهم جداً أن ندرك البعد الثالث في حقيقة الفرج بوصفه مادة تتكون منها الهاوية، ولولاها لبقينا نحن البشر نفكر كالملائكـة ونجهل لماذا يتصدى القانون (الشريعة) لقضية التمتع أو لماذا يُدْفَعُ بالإنسان، حامل أمانة المطلق، نحو فراغ مركزي لا يعطيه ما يأمل به من أنس وراحة بال. لذا لن تكون مفاجئة لأحد أنه يوجد لدى بعض مفكري الإسلام فكرة تقول بأن الجانب المطلق في الإنسان هو الجانب الملعون فيه[21]».

إن آدم في الميثولوجيا الإسلامية يأكل من الشجرة، وبـأكله منها يسقط عنـه ريشه، والنور الذي يحجب فرجه عنه، وسرعان ما يكتشف سوأتـه/عورتـه (وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة). وما أن يهبطا إلى الأرض حتى يفتدي فرجه بكبش عظيم فيتوب عليه وحده ربه. تقول الآية: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ البقرة: 37.

لا أثر لحواء في عملية التوبة. والقرطبي لا يقنعنا بتبريراته فهو يقول: إن قيل: لم قال «عليه» ولم يقل عليهما، وحواء مشاركة له في الذنب بإجماع. فالجواب: أن آدم عليه السلام لما خوطب في أول القصة بقوله «اسـكن» خصه بالذكر في التلقي، فلذلك كملت القصة بذكره وحده. وأيضاً فلأن المرأة حرمة ومستورة فأراد الله الستر لها، وأيضاً لما كانت المرأة تابعة للرجل في غالب الأمر لم تذكر»[22].

إن آدم بذبحه للكبش يحول بين فرجه والعنف، في حين أن فرج حواء يرتبط

---

(20) فتحي بن سلامة، المصدر السابق، ص 20.

(21) المصدر نفسه، ص 20.

(22) القرطبي، ص 325.

بالعنف ويصبح وعاءه(*). لذلك ليس غريباً أن ترتبط كلمة فرج بالقواميس بالمرأة فقط، فالمرأة كلية الفرج كما أنها كلية الشر وبذلك تكون جذور التمتع مغروسة في الشر.

ثانياً: العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: هابيل وقابيل نموذجاً:

«نحو منظور مختلف»

من منظور مختلف، وعبر إطار تحركنا الدائب ذهاباً وإياباً من النص إلى الخطاب، من النص القرآني المقدس إلى مجموع النصوص الحافة التي تحيط به وتُقوِّله ما لا يقوله، سوف أقوم بقراءة جديدة للعلاقة بين العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية من خلال صراع الأخوة الأعداء.

في كتابنا الموسوم بـ «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» سبق لنا معالجة موضوع الأخوة الأعداء في الميثولوجيا الإسلامية بالمقارنة مع الميثولوجيات السابقة على الإسلام والتي تتحدث عن صراعات أخوية متشابهة[23]. فالأخوة في معظم الميثولوجيات هم متعادون، لكن محور العداء في الميثولوجيا الإسلامية يأخذ موضوعاً آخر وبذلك فإن مجموع الحرتقات الأسطورية في النصوص الحافة تنفتح على إشكالية جديدة تتمثل في كيفية تنظيم الدوافع الجنسية ضمن مبدأ الواقع والتي تشكل بالنسبة للمشرع الإسلامي هاجساً، خاصة وأنه مشغول بالسؤال التاريخي عن كيف البدايات، عن كيف يستقي نموذجه من سلوك مثالي قام به أسلاف مثاليون أو أبطال حضارة، خاصة وأن حنيناً أزلياً يغذي تفكيره في العودة إلى أسطورة العود الأبدي.

وكما أسلفت، لم يكن المفسر والمؤول المسلم مسكوناً بهاجس الصراع الطبقي

(*) الملفت للنظر أن الفرج في لغة الأحلام يصبح فَرَجاً، وعلى سبل المثال إذا رأى المسجون فرجاً في منامه، جاءه الفرج. انظر ابن سيرين تفسير الأحلام (عمان، دار أبو شنب، 1991).

(23) تركي علي الربيعو، الأخوة الأعداء في الميثولوجيا الإسلامية، ضمن كتابنا «الأسلام وملحمة الخلق والأسطورة» الصادر عن المركز الثقافي العربي/بيروت 1992.

ليحمل النص القرآني مدلولات لا يعاني منها ولا يعيش إشكالاتها، إلا أن كونه ناتج ثقافة إسلامية ترى أن جذور التمتع مغروسة في الشر، في المرأة. لذلك فإنـه لم يستطع أن يتصور صراعاً لا يتمحور حول الجنس. فالجنس/الأمانة، أمانة الله عند الإنسان، والجنس المطلق/المقدس باعتباره الجانب الملعون في الإنسان، يقتضي وضعه من وجهة نظر المشرع تحت نظر الشريعة وقانـونها وبـالتالي تنـظيم الدافـع الجنسي عبر رؤية إسلامية اقتضت مجموعة من الحرتقات في رؤيتها لصراع الأخوة. فالفرج أمانة لا تخضع لهوى قابيل الذي ينشد في سلوكه العدواني العودة إلى حالة سابقة، إلى مبدأ اللذة، ليبرر زواجه من أخته الجميلة الوضيئة. لكنه ما أن يصطدم بمبدأ الواقع والذي يقتضي تنظيماً للسلوك الجنسي والذي قلنا عنه إنه أكبر حدث صادم، وأولى البدايات لتاريخ جنسانية قمعية، حتى ينفتح - أي قابيل - على العنف بكل صورة ويقع في دائرة العنف التبادلي الذي يقتضيه السياق التاريخي للإنتقال من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع.

* * *

في القرآن الكريم جاء ما يلي: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليـك لأقتلك، إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار، وذلـك جزاء الظالمين. فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه، قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي، فأصبح من النادمين﴾ المائدة 27-31.

في تفسير ابن كثير نجد «أن الله تعالى شرع لآدم عليه السلام أن يزوج بناته من بنيه لضرورة الحال، ولكن قالوا كان يولد له في كل بطن ذكر وأنثى فكان يزوج انثى هذا البطن لذكر البطن الآخر وكانت أخت هابيل دميمة وأخت قابيل وضيئة، فأراد أن يستأثر بها على أخيه فأبى آدم ذلك، إلا أن يقربا قرباناً فمن تقبل منه فهي له فتقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل فكان من أمرهما ما قصه الله في كتابه»[24].

(24) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الثاني، ص 41.

في إضافة أخرى له يقول ابن كثير «قال السدي فيما ذكر عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ أنه كان لا يولد لآدم مولود إلا ولد معه جارية، فكان يزوج غلام هذا البطن جارية هذا البطن الآخر ويزوج جارية هذا البطن غلام هذا البطن الآخر حتى ولد له ابنان يقال لهما هابيل وقابيل وكان قابيل صاحب زرع وكان هابيل صاحب ضرع وكان قابيل أكبرهما وكان له أخت أحسن من أخت هابيل وأن هابيل طلب أن ينكح أخت قابيل فأبى عليه وقال هي أختي ولدت معي وهي أحسن من أختك وأنا أحق أن أتزوج بها فأمره أبوه أن يزوجها هابيل فأبى وانهما قربا قرباناً إلى الله عز وجل أيهما أحق بالجارية. وكان آدم عليه السلام قد غاب عنهما، فلما انطلق آدم قربا قرباناً وكان قابيل يفخر عليه فقال أنا أحق بها منك هي أختي وأنا أكبر منك وأنا وصي والدي فلما قربا قرب هابيل جذعة سمينة وقرب قابيل حزمة سنبل فوجد فيها سنبلة عظيمة ففركها وأكلها فنزلت النار فأكلت قربان هابيل وتركت قربان قابيل فغضب وقال لأقتلنك حتى لا تنكح أختي»[25]. وفي رواية ابن أياس الحنفي في بدائع الزهور تنزل غمامة بيضاء فتعرض عن قربان قابيل وتأخذ كبش هابيل وتحمله إلى السموات[26].

وعن ابن عباس قال «نهى أن تنكح المرأة أخاها توأمها وأمر أن ينكحها غيره من إخوتها. وكان يولد له في كل بطن رجل وامرأة. فبينما هم كذلك إذ ولد له امرأة وضيئة وولد له أخرى دميمة قبيحة فقال أخو الدميمة انكحني أختك وأنكحك أختي فقال لا أنا أحق بأختي فقربا قرباناً فتقبل من صاحب الكبش ولم يتقبل من صاحب الزرع فقتله»[27].

وفي رواية أخرى عن محمد بن إسحاق، تتضمن ضرباً من حرتقة جديدة، تساهم في تعزيز منظورنا المختلف لقراءة ميثولوجيا الأخوة الأعداء في الإسلام يقول: إن آدم أمر ابنه قابيل أن ينكح أخته توأمة هابيل وأمر هابيل أن ينكح أخته توأمة قابيل فسلم لذلك هابيل ورضي وأبى ذلك قابيل وكره تكرماً عن أخت هابيل ورغب بأخته

(25) المصدر نفسه، ص 41-42.

(26) ابن أياس الحنفي، بدائع الزهور، ص 47.

(27) ابن كثير، ص 42.

عن هابيل وقال نحن من ولادة الجنة وهما من ولادة الأرض وأنا أحق بأختي»[28].

الطبري ومن بعده القرطبي، وبفضائله الكثيرة والمتمثلة بعدد حرتقاته، ينفرد عن غيره بذكر الأسماء، فأخت قابيل الوضيئة كان اسمها «قليما» وأخت هابيل الدميمة كان اسمها «ليوذا»[29].

* * *

في رأيي أن المفاهيم الأساسية التي تنطوي عليها ميثولوجيا الأخوة الأعداء في النصوص الإسلامية الحافة تتمحور حول أمرين.

الأول: إن الجنس أمانة الله في الإنسان، ولا يجوز أن يكون سلوكاً غريزياً هدفه الارتواء في إطار مبدأ اللذة. ولذلك فإن آدم كما شرع الله له. إنه يعمل وفق نموذج بدئي ابتدره الله وأوصى به آدم. هذا النموذج يقوم على إنشاء مناطق جنسية محرمة لا يمارس فيها العنف إلا في حده الأدنى. وتكون بمثابة أساس لنظام ثقافي جديد يقوم على الاختلاف.

الثاني: إن حقيقة الاجتماع البشري تتأسس على التضحية، وأن الحقيقة ـ كل الحقيقة ـ تظهر متمفصلة مع الأضحية. وهذا ما يفعله آدم أيضاً. إنه يطلب من ولديه أن يقربا قرباناً، فالقربان من شأنه وحده أن يرشد إلى الحق وبأن يهدي إلى الطريق الواجب إتباعه. وقد لاحظنا سابقاً دور القربان (البقرة) في حياة بني إسرائيل فعندما يضرب الميت ببعض من البقرة المذبوحة، يحيا من جديد ويشير إلى قاتله.

في معظم الفصول السابقة، لاحظنا ارتباط العنف بالمقدس، وأن العنف والمقدس وجهان لعملة واحدة. فالعنف يأتي مع المقدس، مع الغريب، مع ذلك القادم من المجهول والبعيد، وهذا ما ينطبق على قابيل وأخته. فالروايات تفيد أنهما ولدا في الجنة بدون وحم ولا طلق ولا وصب. إنه المقدس الذي جاء ليزرع العنف، إنه يحتج بأصله، فهو لا ينتمي إلى المماثل، بل إلى المفارق، إنه قد يكون مثل جلجامش ثلثه من مادة الألوهية كما تشهد على ذلك ولادته في الجنة وأنه بهذا الثلث

---

(28) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 25/1.

(29) أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 73/1. انظر الثعلبي، ص 38.

يريد أن يكون مفارقاً، ويعيش في إطار مبدأ اللذة، في حين أن آدم وهابيل يطالبانه بالاحتكام إلى مبدأ الواقع. إن المفارق لا يعرف تقييداً، في حين يقع التقييد على المماثل. بهذا يحتج قابيل، وباحتجاجه ينفتح على العنف، ويقع في قلب دائرة العنف التبادلي. فهو يخرج على أوامر أبيُه التي تلقاها من الله، ويتحدى أخاه. حتى أنه لا يعبأ كثيراً بحقيقة القربان. فالقربان في النهاية هو وسيط بين ألوهية ومضحي، وهو ينتمي إلى عالم الألوهية، لذلك فهو لا يعبأ بالنتيجة، فهو يقدم أسوأ ثماره ويأكل أفضل ما فيها على الطريق. قول ابن كثير «قرب قابيل حزمة من زرع من رديء زرعه»[30].

أغلب التفاسير تشير إلى أن هابيل كان هو الأقوى فعن ابن عباس، وعن عبد الله بن عمرو قولهما: «وايم الله إن كان المقتول ـ يقصد هابيل ـ لأشد الرجلين، ولكن منعه التحرج أن يبسط إليه يده»[31].

إن هابيل يقدم كبشاً، بصورة أخرى لنقل يذبح كبشاً، وبذلك يحول الكبش بينه وبين ممارسة العنف. إلا أن قابيل لايمتلك خادع العنف الكبش ولا شيء يحول بينه وبين ممارسة العنف ضد أخيه، بهذا يكون قابيل هو العنف بعينه كما تشهد على ذلك فعلته فقد قيل «إنه خنق أخاه خنقاً شديداً وعضه كما تفعل السباع»[32].

إن سلوك هابيل ينتمي إلى العنف المؤسس. فهو يعمل بمبدأ التحريم، والتحريم في جوهره هو العنف نفسه، صحيح أن التحريم يتبع العنف، لكنه يؤسس نفسه عليه، لكن هذا العنف يرتدي طابع العنف المقدس الذي ينوي التأسيس لنهج من الاختلافات جديد، لنقل لنظام ثقافي يقوم على مبدأ التحريم.

وفي رأيي أن هابيل الأقوى والأشد، والمقرب إلى أبيه وإلى الله، يقدم نفسه عن طواعية وإصرار على مذبح العنف التبادلي ﴿لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك، إني أخاف الله رب العالمين، إني أريد أن تبوء بإثمي

(30) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 50.

(31) المصدر نفسه، ص 50.

(32) المصدر نفسه، ص 51.

وإثمك فتكون من أصحاب النار، وذلك جزاء الظالمين﴾ وبدمه المقدس الذي يخضب وجه الأرض، فإنه يؤسس لنظام ثقافي، لنهج من الاختلافات داخل هذا النظام، اختلافات تجد تعبيرها في أمرين.

أولاً ـ تحريم اقتتال الأخوة. ففي الحديث الشريف «لا تُقْتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه كان أول من سن القتل» بهذا يكون الجانب المقدس في قابيل هو الجانب الملعون فيه والذي يضمن لعنته إلى يوم القيامة.

ثانياً ـ العمل بمبدأ المحارم الجنسية. فالمحارم الجنسية كغيرها من المحرمات، قربانية في جوهرها. بذلك يكون التحريم الجنسي مثل تحريم القتل، لهما نفس الأصول ونفس الوظيفة ويمتدان إلى نفس المجال. وما يؤكد أن المحارم الجنسية هي قربانية في جوهرها، أن قواعد اختيار الزوجة في نظام ثقافي يقوم على مبدأ التحريم تشبه إلى حد كبير قواعد اختيار الأضحية وبكل مواصفاتها[33].

ثالثاً ـ العنف والمقدس والجنسانية في الميثولوجيا الإسلامية:

اللواط:

لن يكون هدفنا هنا، البحث عن أوجه التمييز والاختلاف التي أجراها الفقه الإسلامي في معالجته لظاهرة اللواط، وفي تمييزه بين اللواطية الصغرى (إتيان المرأة في دبرها) والذي أثار عاصفة من الخلافات بين المذاهب الفقهية الإسلامية، والتي تعود في أصلها إلى حادثة الصحابي عمر بن الخطاب عندما جاء إلى الرسول ﷺ وقال له: يا رسول الله هلكت، فقال له: وما أهلكك؟ قال: حولت رَحلِي الليلة، فلم يرد الرسول عليه بشيء، ثم نزلت الآية ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ وقد أثارت هذه الآية الكثير من التأويلات. ففقهاء السنة يذهبون إلى تحريم ذلك ويقبلون بالتأويل الذي يرى أن تحويل الرحل هو وطء المرأة من الخلف ولكن في الفرج. في حين ترى بعض المذاهب الأخرى أنه جائز وتشترط موافقة المرأة، فقد روي عن جعفر الصادق أن أحداً سأله: «عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟»، فقال «لا بأس،

---

(33) رينيه جيرار، العنف والمقدس، ص 240.

إذا رضيت»، فقال له الرجل «فأين قول الله عز وجل: فأتوهن من حيث أمركم الله؟»، قال: «هذا في طلب الولد»[34].

وفي رأيي أن هذا القول الذي جاء على لسان جعفر الصادق، يظل بالغ الدلالة في دراستنا هذه، حيث نرى أنه ينتمي بحق إلى خطاب جنسي إسلامي يقر بمبدأ الجنس لذاته، وشكل القاع التاريخي لتعدد الزوجات وتعدد الجواري، في حين أن الخطابات الإسلاموية السنوية اللاحقة والمسكونة بشبح رؤية مسيحية تربط اللذة بالإنجاب كما تدل على ذلك كثرة الكتب الإسلاموية الحديثة التي تتحدث عن الزواج الإسلامي السعيد، سوف تقوم بعملية محو تدريجي لخطاب جنسي أكثر تحرراً كان العرب يمتلكونه منذ أكثر من /14/ قرناً[35].

فيما يتعلق باللواطية الكبرى، أو ما تسمى بالجنسية المثلية (جماع الرجل مع الرجل) فهذه هي موضع بحثنا هنا، خاصة وأنها ترتدي بعداً ميثولوجياً، فهناك تظاهرة في حضرة الرب، تأخذ شكل صراع بين قوم لوط وبين ملائكة الله وتنتهي بانتصار النبي لوط على قومه، وإدانة هذه الظاهرة التي ترجح بعض الدراسات انتشارها بين الأرستقراطية القريشية.

في دراستنا لهذه القصة سوف نلجأ إلى المقارنة بين النص القرآني الكريم بمجموع حالاته وبين النص التوراتي من جهة، وبين النص القرآني والنصوص القرآنية التي سبقته والمضمرة بجنسانية تربط اللذة بمبدأ الإنجاب من جهة أخرى. وذلك في سبيل إلقاء مزيد من الضوء على هذه الظاهرة والتي امتدت إلى مساحات شاسعة في التاريخ العربي الإسلامي ـ وبخاصة العصر العباسي الثاني.

الظاهرة برمتها تظل التعبير الأكثر عيانية عن جنسانية مقيتة سريعة الانزلاق باتجاه العنف، بصورة أدق، لنقل جنسانية مقيتة ومتمفصلة مع عنف دنس يطال الأخضر واليابس.

في العهد القديم وفي سفر التكوين وفي الإصحاح التاسع عشر، يتحدث السفر

(34) جمال جمعة، الإيروتيكية العربية «السطح والقاع»، مجلة الناقد، العدد /52/، ص 12.

(35) فتحي بن سلامة، الجنس المطلق، ص 10.

عن نزول ملاكين من السماء والرب ثالثهم في عز الظهيرة عند بَلّوطات مَمْرَا أمام خيمة إبراهيم «فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه» يستقبلهم إبراهيم ويذبح لهم عجلاً رَخْصاً وجيداً ويحضر معه الزبد واللبن ليأكلوا «وإذ كان هو واقفاً لديهم تحت الشجرة أكلوا» وبعد أن ينتهوا من الأكل، يباركوه ويبشروه بغلام من ساراي زوجته بعد أن انقطعت عنها عادة النساء وشاب هو ثم يقوم الثلاثة من هناك متجهين نحو سدوم وعمورة «وقال الرب إن صراخ سدوم وعمورة قد كثر وخطيتهم قد عظمت جداً» يعود الرب أدراجه ويتجه الملاكان إلى سدوم «فجاء الملاكان إلى سدوم مساءاً وكان لوط جالساً في باب سدوم، فلما رآهما لوط قام لاستقبالهما وسجد بوجهه إلى الأرض. وقال يا سيديَّ ميلا إلى بيت عبدكما وبيتا واغسلا أرجلكما. ثم تبكران وتذهبان في طريقكما. فقالا لا بل في الساحة نبيت. فألح عليهما جداً. فمالا إليه ودخلا بيته. فصنع لهما ضيافة وخبزاً فطيراً فأكلا (**يلاحظ القارىء أنه لم يقدم لهما قربان «عجل مثلاً»**)، بل قدم لهما قرباناً نباتياً (فطيراً)، وقبلما اضطجعا أحاطا بالبيت رجال المدينة رجال سدوم من الحدث إلى الشيخ كل الشعب من أقصاها. فنادوا لوطاً وقالوا له أين الرجلان اللذان دخلا إليك الليلة. أخرجهما إلينا لنعرفهما. فخرج إليهم لوط إلى الباب وأغلق الباب وراءه. وقال لا تفعلوا شراً يا إخوتي. هوذا لي ابنتان لم تعرفا رجلاً. أخرجهما إليكم فافعلوا بهما كما يحسن في عيونكم. وأما هذان الرجلان فلا تفعلوا بهما شيئاً لأنهما قد دخلا بيت تحت ظل سقفي، فقالوا ابعد إلى هناك. ثم قالوا جاء هذا الإنسان ليتغرب وهو يحكم حكماً. الآن نفعل بك شراً أكثر منهما (**النص يظهر لوطاً على أنه غريب قومه**). فألحوا على الرجل لوط جداً وتقدموا ليكسروا الباب. فمد الرجلان أيديهما وأدخلا لوطاً إليهما إلى البيت وأغلقا الباب. وأما الرجال الذين على باب البيت فضرباهم بالعمى من الصغير إلى الكبير. فعجزوا عن أن يجدوا الباب» تكوين 19:1-10.

يطلب الملاكان من لوط أن يخرج من المكان بأصهاره وبنيه وبناته، وعندما يخاطب أصهاره يسخرون منه. وعند الفجر يأخذ الملاكان بيده وبيد امرأته وبيد ابنتيه ويخرجوهم إلى خارج المدينة، ويطلبون منهم ألا يلتفتوا إلى الوراء. ومع اشراقة الشمس يمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً «وقلب تلك المدن وكل الدائرة

وجميع سكان المدن ونبات الأرض. ونظرت امرأته من ورائه فصارت عمود ملح» تكوين 19:25-26.

* * *

في القرآن الكريم، ترد القصة مراراً، في سورة **الأعراف**، وهود، وفي **الحجر** **والنمل والعنكبوت والشعراء والصافات والذاريات والقمر**. لكني سوف أقف عند ثلاث من السور والتي من شأنها أن تظهر بصورة جلية بنية القصة، على أن بنية القصة تظهر بصورتها الجلية في سورة هود والتي نرى أنها تصلح للمقارنة مع ما جاء في العهد القديم.

في سورة هود قال تعالى: ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قال سلام، فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة، قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط. وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب. قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب. قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت، إنه حميد مجيد. فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط. إن إبراهيم لحليم أواه منيب. يا إبراهيم اعرض عن هذا، إنه قد جاء أمر ربك، وإنهم آتيهم عذاب غير مردود. ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب. وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم، فاتقوا الله ولا تخزوني في ضيفي، أليس منكم رجل رشيد. قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد. قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد، قال يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك، فأسري بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم، إنه موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب، فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود، مسومة عند ربك، وما هي من الظالمين ببعيد﴾.

في سورة الأعراف قال تعالى: ﴿ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين، إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم مسرفون. وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم، إنهم أناس

يتطهرون. فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين. وأمطرنا عليهم مطراً، فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ الأعراف 80-84.

وفي سورة الشعراء نقرأ التالي: ﴿كذبت قوم لوط المرسلين. إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون. إني لكم رسول أمين. فاتقوا الله وأطيعون. وما أسألكم عليه من أجر، إن أجري إلا على رب العالمين. أتأتون الذكران من العالمين. وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون. قالوا لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المخرجين. قال إني لعملكم من القالين. رب نجني وأهلي مما يعملون. فنجيناه وأهله أجمعين. إلا عجوزاً من الغابرين. ثم دمرنا الآخرين. وأمطرنا عليهم مطراً. فساء مطر المنذرين. إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين. وإن ربك لهو العزيز الرحيم﴾ الشعراء 160-175.

* * *

كما أسلفت، فالسياق الذي يحكم النص القرآني وكذلك النص التوراتي، يقع في القلب من جنسانية ترتبط بالسلطة والمعرفة وتنفتح على عنف خالص أسميناه بالعنف الدنس. فالانحراف الجنسي يفتك بمدينتي سدوم وعمورة كما يفتك الطاعون بمسقط رأس أوديب (طيبه) وها هو العقم والذي ينظر إليه على أنه غضب من الرب، يغطي وجه الأرض، فإبراهيم عقيم وزوجتهساراي كذلك، وقوم لوط هم الآخرون عقيمون بانحرافهم الجنسي.

إن الانحراف الجنسي ينمو في الظلال الوقائية لجنسانية تربط الجنس بالإنجاب، واللذة بمناطق معينة من الجسد. ولذلك فإن الانحرافات الجنسية كما كان يرى هربرت ماركيوز، تعبر عن التمرد ضد إخضاع وقهر الجنسية لسلطان نظام التناسل. وضد المؤسسات التي تكفل هذا النظام»[36].

نعم فلقد ظلت البشرية منذ زمان طويل وكما يشهد على ذلك تاريخها والذي يتضمن في داخله تاريخ مجموعة من الانحرافات الجنسية، تتطلع باشتياق للعودة إلى

---

(36) بول بنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال (بيروت، دار الطليعة، 1974) ص 132.

حالة الانحراف الجنسي المتعدد الأشكال حيث يعود الجسد كله مرة أخرى ليصبح مصدراً للذة الجنسية. من هنا وجه المماثلة بمعنى من المعاني بين الوظيفة الإجتماعية للشاذ جنسياً وبين وظيفة الفيلسوف النقدي كما يرى بول روبنسون Robinson[37].

الصورة التي يرسمها القرآن لقوم لوط، تجعلنا في مواجهة تظاهرة ضخمة تمثل في وجهها العلني حنيناً أبدياً إلى مبدأ اللذة وفي إطارها الخاص احتجاجاً حاداً ضد قانون التناسلية والسلطة التي تسانده. لكن القرآن يسمها بالانحراف وذلك قياساً على جنسانية يستند إليها ووجدت تعبيرها في مجموعة من القواعد الجنسية التي تنظم الجنس في إطار مبادىء التحريم والتي هي مبادىء أنزلها الله تعالى في قرآنه.

في إطار سعينا لتجميع الصورة وتوضيح المفاهيم التي تستند إليها ومع ما يرافق ذلك من تحليل لها، سوف اتحرك مراراً بين النص المقدس ومجموع النصوص الحافة من جهة، النصوص التي توازي النص الأصلي وكذلك التي سبقته، وذلك بالمقارنة والتحليل مع النص التوراتي وهذا ما ذكرناه قبل قليل.

منذ البداية نرى أن ميثولوجيا قوم لوط، وعبر سياق القصة تتكشف عما نذهب إليه، من ارتباط العنف بالمقدس بالجنس في الميثولوجيا الإسلامية. فهناك:

أولاً ـ في ميثولوجيا العهد القديم، ينزل الرب نفسه والملاكان. ويتجسد الرب في صورة آدمي، بصورة أخرى يسقط الرب في حبائل وشرك الجسد وبكل اغواءاته، إنه أيضاً الحنين المشترك من قبل آلهة العهد القديم إلى مبدأ اللذة، إلى الأصل المشترك، إلى المادة التي جاء منها الجميع الآلهة والبشر وطواطمهم وهذا ما يختصره الماشيح في العهد الجديد والذي هو ثلاثة في واحد، الأب والابن والروح القدس، أو في سياق بحثنا فهو إله وإنسان وقربان. إن الرب والملاكان يأكلون في بيت إبراهيم اللحم (عجلاً رخصاً وجيداً) والزبد واللبن. أما في الميثولوجيا الإسلامية، فحاشى لله أن ينزل من عليائه. فالقرآن يتحدث عن الملائكة بصيغة الجمع ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم﴾ (هود)، ﴿كذبت قوم لوط المرسلين﴾ (الشعراء)، ﴿ولما جاءت رسلنا

(37) بول ربنسون، المصدر نفسه، ص 132.

لوطاً﴾ (العنكبوت)، ﴿ونبئهم عن ضيف إبراهيم، إذ دخلوا عليه﴾ (الحجر). وفي النصوص الحافة أنهم ثلاثة (جبرائيل وميكائيل واسرافيل عليهم السلام) وقيل تسعة وفي رواية أخرى أحد عشر من الملائكة. يذبح لهم ابراهيم عجلاً حنيذاً. ويرى القرطبي أن الحنيذ هو المشوي وقيل: هو المشوي بحر الحجارة من غير أن تمسه النار[38]. يقدمه ابراهيم لهم لكن أيديهم لا تمتد إلى الطعام فيوجس خيفة ﴿فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة، قالوا لا تخف إنّا أرسلنا إلى قوم لوط﴾. فالملائكة لا تشارك هي الأخرى البشر طعامهم وكذلك الله ﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى﴾ الحج: 37.

ثانياً ـ تتحدث النصوص الحافة الإسلامية وعبر إطارها الميثولوجي، عن ارتباط مذهل بين المقدس والجنس. فالملائكة يتجسدون في هيئة وصورة غلمان حسان الوجوه، ذوو وضاء وجمال بارع كما يقول القرطبي[39]. وهذا التجسد من شأنه أن يستقطب قوم لوط، إنه تحدٍ للقوم باللغة التي يفهموها، وبالرغم من كل محاولات لوط لصرفهم إلا أن إصرارهم على المبيت عنده يفوق محاولاته. وعندما يتسرب خبر وجودهم إلى قوم لوط، حيث تقوم زوجة لوط باخبار القوم بشأن الفتية المرد الحسان يهرع القوم إلى بيت لوط عبر تظاهرة كبيرة ولعل أهم ما يضمره الخطاب الإسلامي في رسمه لصورة التظاهرة هو إدانتها. فالجنس في هذه الحالة، حالة الجنس لذاته، تصبح عدواناً على الآلهة وعبر منظورها فالحضارة تقوم على نكران الغرائز في حين أن سلوك قوم لوط يمثل حنيناً إلى أسطورة العود الأبدي، إلى مبدأ اللذة وهذا بدوره يستوجب الإدانة، ويأخذ شكل رهان بين السلطة الدينية والمخاطب بهدف التعاون من أجل اجتثاث الظاهرة. المهم أن الجمال الأخاذ للفتية المرد الحسان يثير شهية القوم.

وما يهمنا هنا هو هذا الارتباط بين المقدس والجنس وهي الحالة التي نعثر علهيا في ميثولوجيا الشرق القديم ومنذ بدايات الألف الثاني، فقد حدث تحول كبير استقطب فيه الإله الذكر المقدس والجمال واحتواهما في ذاته، بصورة أخرى فلقد

(38) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9-63/10.

(39) القرطبي، المصدر نفسه، ص 62.

اغتصبهما من عشتار، فها هو مردوخ البابلي في ملحمة الخليقة البابلية يستقطب كل الجمال والحسن في ذاته، وفي الميثولوجيا الإسلامية أن يوسف كان له شطر الحسن وأن الرسول ﷺ كان أحسن الناس.

ثالثاً - في رأيي، إن أهم ما تتكشف عنه هذه القصة الميثية، هي تلك الصلة الوثيقة بين الإجتماع البشري والتضحية، فلا اجتماع بدون تضحية، وهذا ما يتبين لنا من النقاط التالية التي نقوم بتحريكها الآن. فهناك أولاً الوباء الذي يجتاح الأرض ممثلاً بالعقم الجنسي (حالة إبراهيم وزوجه حيث يفسر القرطبي الآية التي تقول ﴿وهذا بعلي شيخاً﴾ أي عن ترك غشيانه لها)[40] والذي يشكل الانحراف (حالة قوم لوط) حالة من حالاته. ثانياً - إذا كان العقم بأجلى صوره هو حالة من الموت. فالعقم والموت ينطويان على سر لا كاشف له إلا القربان. فالقربان وحده من شأنه أن يعيد للحياة دورتها السابقة ويكشف عن السر، وقد سبق أن لاحظنا ذلك في قراءتنا للعنف السياسي في سورة البقرة، كيف أن قتيل بني إسرائيل ينهض من موته عندما يضرب بجزء من لحم القربان ويشير إلى قاتله.

إن إبراهيم يدرك ذلك جيداً، فهو يتقدم بقربانه (العجل والذي يمثل هنا خادع العنف) إلى أحضان الرب، فينجح في مسعاه، فهو أولاً يساهم في تحويل العنف عن مجراه باتجاه العجل، وثانياً يؤسس لعلاقة جديدة تقوم على القربان والذي من شأنه هنا أن يكشف سر عقمه وأن يعيد الحياة إلى دورتها الجديدة حيث يبشر بغلام جديد وبذرية صالحة. في حين أن لوط والذي هو غريب قومه كما يحدثنا العهد القديم وقد أشرنا إلى ذلك، لا يملك خادع العنف إنه مثل قابيل، يتقدم إلى الرب بخبز فطير. ولذلك لا ينجح في تحويل العنف عن مجراه، بالرغم من أنه يقدم ابنتيه (ريتا وزعوراء) على مذبح الجنسانية التي يؤمن بها، إلا أنه يفشل هنا وها هو العنف يقرع باب داره، والكل يقع في دائرة العنف التبادلي. فهناك من جهة لوط والملائكة والذين يجمعون في ذواتهم المقدس والعنف والجنس، ومن جهة أخرى قوم لوط. يتزاحمون على الباب ويهددون بكسره، وهنا تحدث المفاجأة فاللذة التي يجسدها الغلمان الحسان تتكشف عن عنف هائل. يطلب جبريل من لوط أن يتنحى جانباً، ويفتح

(40) القرطبي، المصدر نفسه، ص 70.

الباب ويضربهم بطرف جناحه، وفي رواية أخرى يقذفهم بحفنة من التراب فيطالهم العمى جميعاً. وهذا ما يضمره الخطاب الإسلامي أيضاً، فطريق اللذة لنقل إنسياقاً مع مفردات هذا الخطاب، جنون اللذة ينتهي ويفضي إلى طريق مغلق وإلى هاوية، إلى العمى المؤقت ثم إلى الدمار الشامل.

في ميثولوجيا النصوص الحافة، يطلب جبريل من لوط أن يرحل بأهله هرباً من الكوارث والتي سوف تحل بقومه مع الصبح. ومع الصبح يغطي العنف الدنس وجه الأرض. فها هو جبريل يرفع بجناحه قرى قوم لوط الخمسة حتى أدناها من السماء، وفي الروايات حتى «سمع أهل السماء نهيق حميرهم وصياح ديكتهم، لم تنكفيء لهم جرة، ولم ينكسر لهم إناء، ثم نكسوا على رؤوسهم، وأتبعهم الله بالحجارة»[41].

رابعاً ـ ثمة قضية يطرحها النص التوراتي ولا يعيرها النص القرآني أي اهتمام، حتى لا يرد ذكرها. فالنص التوراتي يقول إن لوطاً بعد أن خرج من أرض سدوم بابنتيه ـ لأن زوجته كانت قد خالفت أوامر الرب والتفتت إلى الوراء وتحولت إلى عمود ملح ـ يقوم بفعلة شائنة من منظور الخطاب الإسلامي فهو يسكر ويزني بابنتيه وهو مستنكر على الصعيدين، إلا أن النص التوراتي يبررها عبر سياق جنسانيته التي تربط اللذة بالإنجاب. يقول النص التوراتي «وصعد لوط من صوغر وسكن في الجبل وابنتاه معه، لأنه خاف أن يسكن في صوغر، فسكن في المغارة هو وابنتاه. وقالت البكر للصغيرة أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض. هلم نسقي أبانا خمراً ونضطجع معه فننجب من أبينا نسلاً. فسقتا أباهما خمراً في تلك الليلة أيضاً. وقامت الصغيرة واضطجعت معه. ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها. فحبلت ابنتا لوط من أبيهما، فولدت البكر ابناً ودعت اسمه موآب، وهو أبو الموآبين إلى اليوم. والصغيرة أيضاً ولد ابناً ودعت اسمه بن عمي. وهو أبو بني عمون إلى اليوم» تكوين 19:30-37.

من قابيل إلى لوط، كلاهما زانٍ بمحرم. الأول بأخته والثاني بابنتيه، الأول ملعون إلى يوم القيامة كما تقول الميثولوجيا الإسلامية والثاني يباركه رب الحرب

(41) القرطبي، المصدر نفسه، ص 81.

والجنود، لنقل تباركه جنسانية تربط اللذة بالانجاب وتستقي قواعدها من إله لا يروي ظمأه إلا الدم المهدور وأشلاء ضحاياه المتناثرة في جميع الجهات. إنه سيل العنف الدنس كما أسلفنا والذي يظل تعبيراً حياً عن حضور الإله في التاريخ وتوجيهه له وانتصار تحالفه مع أنبيائه على القوم العادين؟



الفصل الثالث

حور الجنان في الميثولوجيا الإسلامية: لذة الفردوس وقراءة من منظور مختلف

﴿إن للمتقين مفازا، حدائق وأعنابا، وكواعب أترابا وكأساً دهاقاً، لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا، جزاء من ربك عطاء حساباً﴾

قرآن كريم 78:31-35

من بين الديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلامية، تنفرد هذه الأخيرة ـ أي الإسلامية ـ وتتفرد عن البقية بكونها تتحدث وعبر رؤية جمالية خاصة بها، عن حور يملأن الجنة، ويمتعن المتقين من المسلمين بلذة اللذات. فالفردوس مترع باللذة التي وعد الله بها المتقين. والصور الفنية والجمالية التي يرسمها القرآن الكريم ومجموعة النصوص الحافة، تصور عالماً مترعاً بالفرح والدهشة واللعب والحرية واللذة، عالم قد تحرر من أوزاره، الأوزار التي فرضتها عليه حضارات قمعية متتالية، وعاد إلى حالته الأولى، إلى فردوسه الأول المستطاب، بعد رحلة الاغتراب والكدح والشقاء.

كثيراً ما سببت هذه الصور الجمالية المبثوثة في صفحات القرآن الكريم وصفحات كتب التفسير والتأويل، إحراجاً للمثقف العربي المسلم مع بدايات تماسه مع الحضارة الغربية المسيحية، تلك البدايات التي توصف عادة بصدمة الحداثة. والإحراج يأتي من أن الآخر هو الذي يسأل منذ فترة طويلة كما بين العروي في «الأيديولوجية العربية المعاصرة» وعلينا أن نبحث عن الإجابة وأن نجيب[1]. فالآخر

(1) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1973).

يملك زمام المبادرة وزمام صياغة أسئلته وتساؤلاته وباستمرار وعلى مسار تاريخ طويل، كان الآخر مستشرقاً، ينتقي أسئلته وتساؤلاته من جعبة الاستشراق، أو لنقل مع ادوارد سعيد من نظام الاستشراق، النظام الذي يهدف إلى شرقنة الشرق[2]. والاستشراق كما هو معروف عتبة يطل منها المستشرق على الآخر /البعيد/ المسلم بروح من عدم الاكتراث واللامبالاة إن لم نقل الاحتقار، بالإضافة إلى ذلك فإن التكوين الثقافي/الديني للمستشرق، كان حاضراً باستمرار ويساهم مساهمة فعالة في صياغة أسئلته وتساؤلاته. وهذا هو المهم أو ما يسمى ببيت القصيد في موضوع بحثنا عن اللذة في الجنة. فالسياق الحضاري/الديني الذي تكون فيه المستشرق، يقوم على إنكار مبدأ اللذة، ويربط عبر ضرب من جنسانية أكثر قمعاً وتحكم سياقه بين اللذة والانجاب. فكل ما لا يهدف إلى الانجاب، أو ما لا يجمله الانجاب، فإنه وكما يقول فوكو، يفقد وجوده وحقه في الوجود، وحق التعبير عنه أيضاً، **فهو مطرود، ومحذوف، ومحكوم عليه بالصمت في آن معاً. فليس هو غير موجود فقط، بل عليه ألا يوجد»**[3].

من «إرادة المعرفة» والذي يشكل الجزء الأول من تاريخ الجنسانية حالت المنية بين فوكو وكتابة أجزائه الأخيرة أو لنقل جزءه الأخير والذي من شأنه أن يطال تاريخ الجنسانية المسيحية، أقول من ارادة المعرفة والذي استقينا منه الفقرات السابقة، إلى الجزء الثاني والموسوم بـ «استعمال اللذات» راح فوكو يشن هجوماً مضاداً على جنسانية مسيحية جعلت من الحضارة في الغرب حضارة اعتراف، اعتراف يرافقه التعذيب كظله وذلك في إطار بحثها عن حقيقة الجنس. ويدفع إلى الواجهة بين حين وآخر، إلى مقارنة تستبطن مشروعه، بين الحضارة المسيحية الرعوية والتي يصفها فوكو بأنها لا تمتلك فناً شبقياً arcerotica وبين الحضارات الكبرى ومنها الحضارة العربية الإسلامية، التي كانت تمتلك خطاباً صريحاً حول الجنس وبالأخص فناً شبقياً، يثير حيرة المثقف العربي ولا مبالاته وخجله من نفسه أمام الآخر.

في معرض مقارنته بين الحضارة الصينية والحضارة الغربية المسيحية، يكتب

(2) هذا هو جوهر اطروحة ادوارد سعيد في كتابه الهام والموسوم بـ «الاستشراق».
(3) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ص 28.

فوكو ما يلي: «إننا، أبعد ما نكون عن فنون اللذة الزوجية التي يمكننا العثور عليها في الصين القديمة، بحسب ڤان غوليك: فهنا، تلتقي بشكل وثيق تعليمات متعلقة بطاعة المرأة واحترامها وإخلاصها، ونصائح في السلوك الشبقي مخصصة لزيادة لذة الشركاء، أو على أي حال لذة الرجل بقدر المستطاع، وآراء حول شروط الحصول على خير خلف ممكن. ويعلن فوكو بقوله: ذاك أنه في هذا المجتمع المتسم بتعدد الزوجات (هذا التعدد يثير حيرة المثقف العربي الآن ويعزوه إلى مؤامرة يهودية على الإسلام)[4].

كانت المرأة في موقف تنافسي، حيث يوجد ارتباط مباشر بين وضعها وقدرتها على الامتاع، كان التساؤل حول السلوك الجنسي وأشكال اتقانه الممكن جزءاً من التفكير حول الحياة البيتية، فممارسة اللذات الماهرة، وتوازن الحياة الزوجية كانا جزءين من كل واحد. كما أن عبارة «ضد نييرا Contre Néera»(*). بعيدة للغاية عما يمكن مصادفته في العقيدة والرعوية المسيحيتين، إنما لأسباب مختلفة تماماً، ففي هذا الوضع المتسم حصراً بالزواج الأحادي، بات محظوراً على الرجل أن يسعى وراء أي شكل آخر من اللذة، غير تلك التي ينالها مع زوجته الشرعية. وهذه اللذة ذاتها ستثير عدداً كبيراً من المسائل، إذ يجب إلا تكون غاية العلاقات الجنسية هي اللذة بل الإنجاب[5]. بالإضافة إلى ما سبق، وعبر ضرب من العنصرية المتخندقة مع المسيحية في خندق واحد كما ترى إحدى خبيرات الإناسية (الأنثربولوجيا)[6] والتي تستبطن المشروع الثقافي العربي وتبرر مركزيته، راحت الدراسات الإناسية الأولى، وأشير هنا إلى الأبحاث الممتدة من مورغان إلى انجلز في كتابه الموسوم بـ «أصل

---

(4) الصادق النيهوم. المسلمة لاجئة سياسية، ص 12-16. مجلة الناقد، العدد /61/، تموز/يوليو/ 1993.

(*) اسم كتاب منسوب إلى ديموستين، صاغ المؤلف فيه نوعاً من الحكمة التي ظلت مشهورة: «لدنيا المومسات للذة، والخليلات للاهتمامات اليومية، والزوجات ليكون لنا خلف شرعي وحارسة أمينة للأسرة».

(5) مشيل فوكو، استعمال اللذات، ص 105.

(6) كاترين جورج «الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا» ضمن كتاب البدائية، تحرير أشلي مونتاغيو وترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة ـ 1982.

العائلة والملكية الخاصة والدولة»، راحت تمتدح الزواج الأحادي وتجعل منه أنموذجاً يحتذى وسقفاً على الجميع بلوغه، باعتباره النواة لحضارة يسعى الجميع إلى تقليدها والوقوف بدهشة على أعتابها.

وكنتيجة لغياب عملية التثاقف، وغياب نقد جاد للإستشراق، في نهايات وبدايات القرن الماضي، كانت تساؤلات الاستشراق تلقى مشروعيتها وتصبح مبررة في ظل غياب الآخر /البعيد/ المسلم والذي يقع عليه تلقي الأسئلة دون نقد لمرجعيتها.

هذا الإحراج، والتلعثم في الإجابة، وأحياناً الاسراع في تقديم إجابات، تصور الجانب الإبداعي والفني في التراث العربي الإسلامي - وأشير هنا بخاصة إلى موضوع الحور العين في الجنة - على أنه ضرب من سيكولوجية مرضية ومنحرفة وما علينا إلا أن نلقي بها في سلة المهملات وسوف يستمر الإحراج والتلعثم حتى وقتنا المعاصر كما تشهد على ذلك بعض الصفحات المكتوبة في دورياتنا العربية. يكتب كاتب عربي معاصر في دورية لها صيت واسع يقول: «إن أخبار الحور في الجنة إنما هي بنات فكر وتصور مخيلة اغتصابية، تزيح عن صاحبها الرغبة لتضع مكانها الشهوة»، ويضيف في مكان آخر، «بذلك تكون الموطوءات في الجنة، المولج فيهن، مخلوقا سلبية مفعول بها على نحو تام تتحقق فيه مخيلة السيطرة التامة والمطلقة التي تطلبتها الذكورية المرضية التي تجنح بالكثير من الذكور العرب والمسلمين وغيرهم إلى اعتبار النساء مجرد مواضع للذة وللتنفيس عن الكروب والمكبوتات والمقموعات، ولاستعادة الشعور بالكرامة والسؤدد. ولا شك في أن الهاجس عينه - ذكورية مرضية كذكور فاقدين هذه الذكورية بمعناها العقلي في عالمهم ومحيطهم - يحكي الاتجاه المتنامي في قطاعات اجتماعية عربية إلى تحجيب النساء واعتبارهن مستودع السوية»[7].

وفي رأيي، أن هذا الضرب من الدراسات والذي يتحدث بمنطق العلم كما يزعم، عن فقر المخيال العربي الإسلامي ويرده إلى ضرب من سيكولوجية مرضية هي سيكولوجية الإنسان المقهور، يظل مضمراً بالسؤال/التساؤل الاستشراقي، ولا يزال

---

(6) عزيز العظمة، سيمفونية الملذات: المتعة ودورها في عالم الفردوس، ص 20-29، مجلة الناقد، العدد /61/.

يبحث في الظلال الوقائية للاستشراق بصورة أو بأخرى عن الإجابة. يغذيه في ذلك عدة أمور منها:

أولاً ـ إن حارس الثقافة الاغريقية /اللاتينية/ المسيحية لا يزال متربعاً داخل تلافيف دماغ المثقف العربي المعاصر والذي هو نتاج الغرب، بصورة أدق، ناتج ثقافة أوروبية عرقية ومتمركزة على الذات، تحتاج إلى مزيد من النقد «نقد التمركز الأوروبي» والذي لما يزل بعد في الأقمطة باستثناء حالات نادرة ومتميزة[8].

ثانياً ـ إن العقلانية التي يحتكم إليها المثقف العربي المعاصر في نقده للتراث ـ وبالأخص في نقده لمبدأ اللذة ـ هي بحق عقلانية مبدأ المردود، الصيغة العصرية لمبدأ الواقع وشكله الخاص الذي يربط الارتواء الغريزي بالعمل، بعبارة أخرى إن كل ارواء يتطلب عملاً ليصبح ممكناً[9]. هذه العقلانية هي بحق جوهر النظام الرأسمالي الاستغلالي وتشكل البنية الحقيقية لجنسانية ترى في العقل أداة قسر، أداة كبح للغرائز، وبالتالي تمهد الطريق للنظر إلى الغرائز على أنها معادية للعقل، والتي تجد جذورها ممتدة من أفلاطون إلى الرعوية المسيحية اللاحقة إلى خطابات إسلاموية لاحقة مسكونة بشبح الكهنوت المسيحي (خطابات الغزالي مثلاً والإسلامويات اللاحقة).

ثالثاً ـ غياب المثقف العربي المعاصر عن الانجازات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية وعن الجهد التنظيري الكبير في هذا المجال. وقد سبق لمحمد أركون أن انتقد تخلف الدراسات الإسلاماتية (الاستشراقية) في الغرب عن الثورة في مجال العلوم الإنسانية. هذا الغياب يفسح المجال لما أسماه أركون بـ «العقل التعليلي» والذي يستبطن الأعمال النقدية الكبرى للتراث العربي الإسلامي ويحكم عليها بالفشل. ويجعل من المحاولات البطولية والتي بذلها بعض المثقفين، للقفز فوق السياجات الدوغماتية المغلقة، قفزاً في الفراغ ومحاربة لطواحين الهواء على طريقة دون كيشوت، فالعقل التعليلي الذي يحكم مسار هذه المحاولات لا يستند إلى

(8) أشير هنا إلى الدراسة النقدية القيمة للدكتور سمير أمين بعنوان «نحو نظرية للثقافة» والكتاب صادر عن (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1989).

(9) هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ص 72.

منهج، إلى طريقة ومفاهيم حديثة، وبالتالي سوف يفضي إلى طريق مسدود.

* * *

عبر نفس المنهج الذي اعتمدناه في دراستنا للميثولوجيا الإسلامية، سوف نتحرك من النص القرآني إلى ميثولوجيا النصوص الحافة ونقف عند الصور الجمالية الفنية المبثوثة في ثنايا النصوص على أن نتبع ذلك بتحليل نظري نحاول أن ننأى به بعيداً عن التحاليل ذات الطابع السيكولوجي والتي ترد هذا الجانب الفني إلى أوالية مرضية شائعة.

في هذه الدراسة، سأقف عند تفسير ابن كثير لسورتي الرحمن والواقعة، ففي هذه السور تشكل الحور الحسان عاملاً هاماً وركناً أساسياً في الوصف الذي يطال جنة المتقين. نقول ذلك لأن بعض السور تصف الجنة بقطوفها الدانية دون أن تذكر شيئاً عن حور الجنة. وعلى سبيل المثال فسورة الحاقة تتحدث عن متعة من أوتي كتابه بيمينه دون أن تأتي على ذكر الحور، حيث تصف صاحب اليمين بأنه ﴿فهو في عيشة راضية، في جنة عالية، قطوفها دانية، كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية﴾ 69:21-24. وفي سورة الإنسان نقرأ التالي: ﴿وجزاءهم بما صبروا جنة وحريرا، متكئين على الأرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريرا، ودنية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا، ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا، قواريرا من فضة قدروها تقديرا، ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلا، عيناً فيها تسمى سلسبيلا، ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثورا﴾ 76:12-19.

في سورتي الرحمن والواقعة تملأ الحور العين فضاء اللذة في الجنة، بجمالهن الباهر وغنجهن ودلالهن. ففي سورة الرحمن نقرأ: **﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، ذواتا أفنان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهما عينان تجريان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهما من كل فاكهة زوجان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، متكئين على فرش بطائنها من إستبرق وجني الجنتين دان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان، فبأي آلاء ربكما** تكذبان، كأنهن الياقوت والمرجان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، هل جزاء الإحسان إلا الإحسان. فبأي آلاء ربكما تكذبان، ومن دونهما جنتان، فبأي آلاء ربكما تكذبان،

مدهامتان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهما عينان نضاختان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهما فاكهة ونخل ورمان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فيهن خيرات حسان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، حور مقصورات في الخيام، فبأي آلاء ربكما تكذبان، لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان. فبأي آلاء ربكما تكذبان، تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾ الرحمن: 46-78.

وفي سورة الواقعة التي تليها مباشرة نقرأ التالي: ﴿أولئك المقربون، في جنات النعيم، ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، على سرر موضونة، متكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون، وحور عين، كأمثال اللؤلؤ المكنون، جزاء بما كانوا يعملون، لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً، إلا قيلاً سلاماً سلاماً، وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين، في سدر مخضود، وطلح منضود، وظل ممدود وماء مسكوب، وفاكهة كثيرة، لا مقطوعة ولا ممنوعة، وفرش مرفوعة، إنا أنشأناهن إنشاء، فجعلناهن أبكاراً، عرباً أترابا﴾ الواقعة: 11-37.

في تفسير ابن كثير لسورة الزمر وبالأخص الآية التي تقول ﴿وسيق الذين اتقو ربهم إلى الجنة زمرا﴾ يعتمد ابن كثير على مبدأ الشهادة في الإسلام والذي يستند إلى مجموعة من المحدثين تستند في مرجعيتها إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه والذي قال: «سيقوا حتى انتهوا إلى باب من أبواب الجنة ـ في الميثولوجيا الإسلامية الجنة لها ثمانية أبواب ما بين مصراعين من مصاريعها مسيرة أربعين سنة ـ فوجدوا عندها شجرة يخرج من تحت ساقها عينان فعمدوا إلى إحداهما فتطهروا منها فجرت عليهم نظرة النعيم فلم تغير أبشارهم بعدها أبداً ولم تشعث أشعارهم أبداً بعدها كأنما دهنوا بالدهان ثم عمدوا إلى الأخرى كأنما أمروا بها فشربوا منها فأذهبت ما كان في بطونهم من أذى أو قذى وتلقتهم الملائكة على أبواب الجنة (سلام عليكم طبتم فأدخلوها خالدين) وتلقى كل غلمان صاحبهم يطوفون به فعل الولدان بالحميم جاء من الغيبة أبشر قد أعد الله لك من الكرامة كذا وكذا قد أعد الله لك من الكرامة كذا وكذا.

قال وينطلق غلام من غلمانه إلى أزواجه من الحور العين فيقول هـذا فلان باسمه في الدنيا فيقلن أنت رأيته فيقول نعم فيستخفهن الفرح ثم تخرج إلى أسكفة الباب قال فيجيء فإذا هو بنمارق مصفوفة وأكواب موضوعة وزرابي مبثوثة، قال ثم ينظر إلى تأسيس بنيانه فإذا هو قد أسس على جندل اللؤلؤ بين أحمر وأخضر وأصفر وأبيض ومن كل لون ثم يرفع طرفه إلى سقفه فلولا أن الله تعالى قدر له أن لا يذهب ببصره إنه لمثل البرق. ثم ينظر إلى أزواجه من الحور العين ثم يتكيء على أريكة من أرائكه ثم يقول ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾.

ثم قال حدثنا أبي حدثنا أبو غسان مالك بن إسماعيل النهدي، حدثنا مسلمة بن جعفر البجلي قال: سمعت أبا معاذ البصري يقول إن علياً رضي الله عنه كان ذات يوم عند رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ: والذي نفسي بيده أنهم إذا خرجوا من قبورهم يستقبلون أو يؤتون بنوق لها أجنحة وعليها رحال الذهب شراك نعالهم نور يتلألأ كل خطوة منها مد البصر فينتهون إلى شجرة ينبع من أصلها عينان فيشربون من أحداها فتغسل ما في بطونهم من دنس ويغتسلون من الأخرى فلا تشعث أبشارهم ولا أشعارهم بعدها أبداً وتجري عليهم نظرة فينتهون ـ أو ـ فيأتون باب الجنة فإذا هي حلقة من ياقوتة حمراء على صفائح الذهب فيضربون بالحلقة على الصفيحة فيسمع لها طنين يا عليّ فيبلغ كل حوراء أن زوجها قد أقبل فتبعث قيمتها فيفتح له فإذا رآه خر له ـ قال مسلمة أراه قال ساجداً ـ فيقول ارفع رأسك فإنما أنا قيمك وكلت بأمر فيتبعه ويقفو أثره فتستخف الحوراء العجلة، فتخرج من خيام الدر والياقوت حتى تعتنقه ثم تقول له أنت حبي وأنا حبك وأنا الخالدة التي لا أموت وأنا الناعمة التي لا أباس وأنا الراضية التي لا أسخط، وأنا المقيمة التي لا أظعن فيدخل بيتاً من أسه إلى سقفه مائة ألف ذراع بناؤه على جندل اللؤلؤ طرائق أصفر وأخضر وأحمر ليس منها طريقة تشاكل صاحبتها في البت سبعون سريراً على كل سرير سبعون حشية على كل حشية سبعون زوجة على كل زوجة سبعون حلة يرى مخ ساقها من باطن الحلل يقضي جماعها في مقدار ليلة من لياليكم هذه. الأنهار من تحتهم تطرد (أنهار من ماء غير آسن) قال صاف لا كدر فيه (وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) قال لم يخرج من ضروع الماشية (وأنهار خمرة لذة للشاربين، قال لم يعتصرها الرجال بأقدامهم (وأنهار من عسل مصفى) قال لم يخرج من بطون النحل... فيشتهي الطعام فيأتيه طير أبيض قال

وربما أخضر قال فترفع أجنحتها فيأكل من جنوبها أي الألوان شاء ثم يطير فيذهب فيدخل الملك فيقول (سلام عليكم تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون)[10].

في إطار تفسيره لسورة الواقعة التي تتحدث عن الحور العين، يورد ابن كثير القول التالي عن الرسول. يقول كان رسول الله ﷺ يقول: «والذي بعثني بالحق ما أنتم في الدنيا بأعرف بأزواجكم ومساكنكم من أهل الجنة بأزواجهم ومساكنهم فيدخل الرجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشيء الله وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهما الله في الدنيا يدخل على الأولى منهما في غرفة من ياقوتة على سرير من ذهب مكلل باللؤلؤ عليه سبعون زوجاً من سندس واستبرق وأنه ليضع يده بين كتفيها ثم ينظر إلى يده من صدرها ومن وراء ثيابها وجلدها ولحمها وإنه لينظر إلى مخ ساقها كما ينظر أحدكم إلى السلك في قصبة الياقوت كبده لها مرآة يعني وكبدها له مرآة فبينما هو عندها لا يملها ولا تمله ولا يأتيها من مرة إلا وجدها عذراء ما يفتر ذكره ولا يشتكي قبلها إلا أنه لا مني ولا منية فبينما هو كذلك إذ نودي إنا قد عرفنا أنك لا تمل ولا تمل إلا أن لك أزواجاً غيرها فيخرج فيأتيهن واحدة واحدة كلما جاء واحدة قالت والله ما في الجنة شيء أحسن منك وما في الجنة شيء أحب إليّ منك.

وقال عبد الله بن وهب أخبرني عمرو بن الحارث عن دراج عن ابن حجيرة عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال أنطأ في الجنة قال: نعم، والذي نفسي بيده دحماً دحماً فإذا قام عنها رجعت مطهرة بكراً).

وقال الطبراني حدثنا إبراهيم بن جابر الفقيه البغدادي حدثنا محمد بن عبد الملك الدمشقي الواسطي حدثنا ابن عبد الرحمن الواسطي حدثنا شريك بن عاصم الأحول عن أبي المتوكل عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أهل الجنة إذا جامعوا نساءهم عدن أبكاراً» وقال أبو داود الطيالسي أخبرنا عمران عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «يعطى المؤمن في الجنة قوة كذا وكذا في النساء قلت يا رسول الله ويطيق ذلك؟ قال يعطي قوة مائة».

---

(10) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 67-68، تفسير سورة الزمر، الجزء الثالث/دار احياء التراث العربي، بيروت، 1388 هجرية.

وعن أبي هريرة قال: قيل يا رسول الله هل نصل إلى نسائنا في الجنة؟ قال: «إن الرجل ليصل في اليوم إلى مائة عذراء». إن ما يثير حيرة مثقف عربي معاصر في بحثه عن سيمفونية الملذات في الفردوس، هي سلبية الموطوءات والتي تظل من وجهة نظره التعبير الحي على عقلية اغتصابية ذكورية ومخيلة فقيرة. ومن وجهة نظره أن الأصنام الكافورية ـ والتعبير له ويقصد بذلك حور العين ـ توافق مشرب خيال جامح إلى السيطرة[11].

في تفسيره للآية ﴿قاصرات الطرف﴾ من سورة الرحمن يقول ابن كثير غضيضات عن غير أزواجهن فلا يرين شيئاً في الجنة أحسن من أزواجهن قال ابن عباس وقتادة وعطاء الخراساني وابن زيد. وقد ورد أن الواحدة منهن تقول لبعلها والله ما أرى في الجنة شيئاً أحسن منك، ولا في الجنة شيئاً أحب إلي منك فالحمد لله الذي جعلك لي وجعلني لك[12].

وفي تفسيره للآية ﴿عرباً أتراباً﴾ يقول متحببات إلى أزواجهن بالحلاوة والظرافة والملاحة[13]. وقد سئل ابن عباس عن قوله (عرباً) قال هي الملقة لزوجها، وقال شعبة عن سماك عن عكرمة هي الغنجة، وفي الحديث عن رسول الله ﷺ أن الحور العين ليغنين في الجنة نحن خيرات حسان جئنا لأزواج كرام»[14].

وعن الطبري أن الرسول ﷺ قال: «إن أزواج أهل الجنة ليغنين أزواجهن بأحسن أصوات ما سمعها أحد قط. إن ما يغنين به: نحن الخيرات الحسان، أزواج قوم كرام، ينظرون بقرة أعيان، وإن ما يغنين به: نحن الخالدات فلا نمتنه، نحن الآمنات فلا نخفنه، نحن المقيمات فلا نظعنه».

نحو منظور مختلف:

بين قابيل وهابيل، مسافة تاريخية وحضارية، الأول ولد في الجنة كما تقول

(11) عزيز العظمة، المصدر السابق، ص 278.

(12) ابن كثير، 278/4.

(13) ابن كثير، 291/4.

(14) ابن كثير، 293/4.

الميثولوجيا الإسلامية مع أخته، والثاني ولد على الأرض، الأول مقدس يحق له ما لا يحق لغيره، والثاني مدنس وعليه أن يبحث عن كفارة تطهره. الأول ـ أي قابيل ـ ينتمي إلى مبدأ اللذة والثاني إلى مبدأ الواقع، الأول لا يعرف حدوداً ومسافات بين عقله وغرائزه، ولا انفصالاً وانفصاماً في شخصه، فالعمليات العقلية عنده متحدة في أنا اللذة والكون بالنسبة له مسرح، لنقل جنة، لتحقيق رغائبه، بينما الثاني وكما قلنا فإنه ينتمي إلى مبدأ الواقع، وهذا المبدأ يقوم على نكران الغرائز، إذ أن الخطاب الإسلامي يربط بين إقامة الحضارة ونكران الغرائز أو لنقل تنظيمها وفق قواعد تحريمية خاصة. هذا النكران والذي تغذية جنسانية أكثر قمعاً سيتحول فيما بعد إلى فائض من النكران أو لنقل فائض كبت. إن هابيل يعيش انفصالاً ومسافات داخل نفسه وخارجها، إن سلوكه الجنسي يستقي قاعدته من مرجعية دينية أمرت آدم أن يقوم بالبدلة بين بنيه وبناته (كان يزوج غلام هذا البطن جارية هذا البطن الآخر ويزوج جارية هذا البطن غلام هذا البطن الآخر) وهو يتحرك في إطار هذه المرجعية التي يكتسب منها شرعيته حيث يتقبل الله قربانه.

وكما أسلفت فإن التحول من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع كان قد مثل أكبر صدمة حضارية، كان على قابيل أن يضمخ بدمه نصبها، فقد طرد باعتباره أول زان بمحرم، ونفي، والنفي هو الوجه الآخر للقتل، وهذا التحول من وجهة نظرنا يظل شاهداً على تحول إله الحب (إيروس) إلى شيطان، خاصة وأن قابيل هو الشيطان نفسه، والذي جاء ليزرع الشر، لكي نحصد نحن نظاماً ثقافياً يجدد أسسه راسخة في لعن قابيل والشيطان، فأبطال الثقافة الأوسع انتشاراً هم الخبثاء أو ذلك الذي يتمرد بالألم - والتعبير لماركيوز ـ ضد الآلهة[15].

إن التحول من قابيل إلى هابيل ذي المرجعية الدينية، ومن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، سوف يوازيه تحول آخر في البنية العقلية للإنسانية، فبعد أن كانت البنية العقلية للإنسان متحدة في أنا اللذة. فإنها تحت ضغط مبدأ الواقع وقسره، سوف تتخلى عن القسم الأكبر من فاعليتها لصالح هذا الأخير والذي يفرض عليها تقسيماً وتعدداً في الفكر، هذا التعدد من شأنه أن يحدد بالضرورة النمو العقلي بمجمله. إلا

---

(15) ماركوز، الحب والحضارة، ص 204.

أنه خارج التنظيم الجديد للجهاز العقلي، تظل هناك داخل العقل وبين تلافيفه منطقة محمية من التغييرات الحضارية وتبقى حرة بمنأى عن مبدأ الواقع، إنها المخيلة والتي تمثل صيغة من أهم صيغ الفعالية الفكرية، والتي ترتبط بمبدأ اللذة، لنقل بلغة الميثولوجيا بقابيل والشيطان. والتي تغذي عند الإنسان وباستمرار ميلاً للعيش في الأبدي، وحنيناً أزلياً إلى الجنة، إلى الفردوس المستطاب، إلى أسطورة العود الأبدي.

إن ارتباط المخيلة بمبدأ اللذة يضفي عليها دوراً هاماً إلى أقصى حد في البنية العقلية. فهي كما يقول ماركيوز تربط أعمق طبقات اللاشعور بأعلى نتاجات الشعور (الفن)، الحلم بالواقع. ويضيف ماركيوز بقوله: «إنها تحرس نماذج النوع، والأفكار الخالدة ولكن المكبوتة، للذاكرة الفردية والجمعية»[16]. ونضيف أن المتخيلة ليست خارج العقل، هي في حالة واحدة خارج العقل وذلك عندما يضع العقل قواعده وقوانينه وفق عقلانية مبدأ المردود كما أسلفنا. فعبر إطار مبدأ المردود، تكون المتخيلة والتي ترتبط بمبدأ اللذة غير نافعة ومزيفة يجري إقصاءها من خلال العمل حيث يسيطر الألم وتطرد اللذة.

إن المتخيلة هي فعالية عقلية لها قوانينها الخاصة وقيمتها الخاصة، وهي أداة معرفة تنتمي إلى الفن لا إلى مخيلة الطفل كما يرى مثقف عربي معاصر، أو إلى سذاجة الطفل كما كان يظن ماركس. وقد سبق لنا أن انتقدنا الجانب الذي يربط الميثولوجيا بسذاجة الطفل ويقذف بها إلى ساحة اللامعقول والذي لم يجر عقله أبداً في فكرنا المعاصر[17].

من هنا نرى أن صور الحور الحسان في الجنة لا تنتمي أبداً إلى السذاجة واللامعقول، ولا تشير من قريب ولا بعيد إلى مخيلة فقيرة ذكورية واغتصابية. وانطلاقاً من أن الفن يمثل عودة ما هو مكبوت، فإن صور الكواعب الأتراب في الجنة تنتمي إلى الفن، فالفن في أحدث صوره يمثل مقاومة واحتجاجاً على حالة الاستلاب،

(16) المصدر نفسه، ص 185.

(17) انظر دراستنا عن «نقد الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسطورة» والتي تشكل الفصل الأول والثاني من القسم الثالث من كتابنا الموسوم بـ«الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة».

وكفاحاً من أجل تحقق الشكل الأعلى للحرية «**الحياة بدون قلق**». وعبر هذا فأنه في نطاق المتخيلة فإن الصور اللامعقولة للحرية تغدو معقولة، إلا في نظر عقلية مغايرة لا يزال حارس الثقافة الإغريقية/الأوروبية المسيحية متربعاً على عرشها ويجرف بعصاه كل نماذج التعبير والفن الأخرى.

وفي رأيي، وانطلاقاً مما سبق، فإن المتخيلة بارتباطها بمبدأ اللذة كما تجسده حواري الجنة وفضاءات اللذة فيها، فإنها لا تمارس بذلك هروباً من عالم الواقع إلى عالم المستحيل، فهي تظل تحمل وباستمرار وعداً وبشرى بإمكانية التحقق في المستقبل، وباعادة الحيوية إلى جسد مغترب ومتعب، وإعادة التوافق بين الفرد والكل، وبين الرغبة وتحققها، بين السعادة والعقل. وأستطيع القول في الخاتمة، «إن صور العُرُبْ الأتراب أي حواري الجنة الذي جاء وصفهن على أنهن «عرباً أترابا»، تظل شاهداً على مخيلة فنية غنية بالأفكار الخالدة ولكن المكبوتة، بصورة أدق على ميثولوجيا ـ غنية بالأفكار الخالدة ـ شخصياً لا أميل إلى استخدام مصطلح مخيلة ـ وجديرة بأن نبحث عن قوانينها الخاصة وقيمها الخاصة لا أن نلقيها في سلة المهملات تحت وطأة تهديد عصا حارس الثقافة الأخرى.



الفصل الرابع

المرأة في الميثولوجيا: تحول الأسطورة إلى أدلوجة

«ورأيت نساء مقيدة في قيود من نار
فقد تفتحت أفواههن ولهب النـار
يخرج من بطونهن فقلت: من هؤلاء
يا جبرائيـل؟ قال: هؤلاء اللـواتي
يخـرجن من بيـوتهن بغيـر رضـا
أزواجهن في غير طاعة الله تعالى»

«معراج النبي»

انطلاقاً من أن الأسطورة هي دائماً رواية خلق، وأن الخلق الأول كما تحدثنا الميثولوجيات الرافدية والإسلامية خصوصاً، قد توازى والعنف الذي سبقه، رافقه أيضاً كظله، هذا العنف سبق أن دعوناه في فصل سابق بأنه العنف المؤسس والذي يؤسس لنظام ثقافي جديد تقوم بنيته على الإختلاف الذي يؤسسه ذبح كائن ميثولوجي أو مسخه أمام الشهود وذلك بهدف ضمان الاستمرار للنظام الثقافي. فالنظام أو بلغة الميثولوجيا نفسها «البناء الجديد» يؤسس على ذبيحة لنقل على ذبح عظيم يطهر بدمه أساس البناء الجديد ويهبه الديمومة والبقاء. هذا ما يفعله آدم بعد هبوطه إلى الأرض، إنه يذبح كبشاً ـ وكما مر معنا ـ وبذلك يطهر بدمه نفسه والأساس الجديد الذي هبط عليه، أما حواء فهي لا تقدم ذبيحة تحول بينها وبين بنيتها التي تقوم على العنف، إنها الشر بعينه هذا ما تقوله لنا ميثولوجيـات لاحقة، الشـر الذي يجسـده الشيطان، خاصة وأن المرأة إذا أقبلت بصورة شيطان كما تقول بعض الأحاديث التي رُوِّج لها في ظل ثقافات قمعية.

إن تاريخ الأسطورة، يشهد مراراً، على تحولها من أداة خلق جماعية تحمل وعداً وبشرى وإمكاناً للتحرر إلى نص مغلق يملأ وظيفة استرجاعية وتكرارية سهلة الانزلاق باتجاه الأدلوجية والعنف. إذاً سرعان ما يصبح العنف الدنس بنية لهذا التحول، والذي يهدد باستمرار بإمكان القتل والتدمير والمسخ، وما يهمنا هنا في هذا الفصل هو المسخ الذي تعرضت له المرأة، المسخ الذي يقع في المتن من ثقافة ذكورية قمعية، كانت الأسطورة ولا تزال وفي واحد من وجوهها وسيلتها في التعبير عن تطلعات فئوية أو أقلوية في السيطرة والتحكم.

في هذا الفصل إذن، سوف نتجه إلى الأسطورة مباشرة في بحثنا عن أوجه المسخ التي تعرضت لها المرأة، الأسطورة في انزلاقها باتجاه الجنسانية، وبالتالي العنف، وباتجاه الأدلوجة المتخشبة والتي فرضت على المرأة وعلى مسار تاريخ طويل، أن تشغل مركزاً ثانوياً إن لم يكن هامشياً.

المرأة ضحية النوع أم ضحية الثقافة:

تذهب كل من ميشيل روزالدو استاذة الإناسة في ستانفورد، ولويز لامغير استاذة الإناسة في جامعة براون إلى القول: إنه من العدل القول إن الرجل يسيطر على جميع المجتمعات المعاصرة إلى حد ما، وأنه رغم تفاوت انخفاض شأن المرأة درجة وتعبيراً يبقى عدم التماثل بين الجنسين في الوقت الحاضر حقيقة شاملة في حياة الإنسان الإجتماعي[1].

قد يقول قائل إن المرأة في المجتمعات الإنسانية المعاصرة تتبوأ مركز الصدارة، تاتشر في بريطانيا قبل تنحيتها، أنديرا غاندي في الهند قبل مقتلها، أكينيو في الفلبين، وأخيرتانسو چلر في تركيا وغيرهن والجواب يقدمه غارودي فهو يرى «أن السيدة تاتشر، مهما كانت مزاياها الخاصة وأهليتها الأنثوية، فإنها بحكم منصبها على رأس الحزب المحافظ والحكومة تمارس إزاء النظام الذكوري الدور المحافظ نفسه،

(1) ميشيل روزالدو ولويز لامغير، كتاب (المرأة، الثقافة، المجتمع) ترجمة هيفاء هاشم (دمشق، وزارة الثقافة، 1976) ص 20.

والتدابير القمعية نفسها كأي من زملائها الرجال»[2].

إن التساؤل عن الكيفية التي ربط فيها الناس بين الجنس والخطيئة، بين جنس المرأة والخطيئة، يظل مستقياً لمرجعيته وعلى مسار تاريخ طويل من داخل الأسطورة نفسها، أو لنقل من سياق أسطوري بكامله، فالتساؤل السابق بقي محايثاً للتحولات التي طرأت على الأسطورة وجعلت منها نصاً مغلقاً، ويسير في الظلال الوقائية للأسطورة وينحو لأن يكون معاكساً لها عندما يكون مشبعاً بفرضيات العقل التعليلي. لكن الأسطورة وعلى مسار تاريخ طويل عملت على تعزيز نفسها من خلال مؤسسات دينية كبرى ظلّ العقل التعليلي طريقه في الوصول إلى أساساتها. أساساتها المبنية والمرتكزة على جسد وأشلاء المرأة وعلى مسار تاريخ طويل. لكنها أيضاً الأساسات المبنية على عقلانية دينية تؤسس للقمع لا للاختلاف من منظور فكرة الخطيئة.

يرى فوكو في كتابه الموسوم بـ«استعمال اللذات» وفي إطار نقده لجنسانيات ذكورية تستقي مرجعيتها من أفكار عامة وتعمل على تعزيز نفسها من خلال مؤسسات ذكورية تشغل فيها المرأة دور التابع والمُقاد أنه حتى الجماع يصبح حقلاً لممارسة تفوّق، التفوّق الذي يضمنه الجماع من حيث هو فعل وسيطرة وولوج[3]، أو مع ستروس المأكول في ظل ثقافة ترى في الرجل آكلاً والمرأة مأكولة، وتربط بصورة جلية بين الجماع والأكل[4].

في بحثنا عن الثانوية النسوية، واستمرارها داخل ثقافتنا المعاصرة، نتجه إلى حيز الأسطورة، فمن وجهة نظرنا أن الأسطورة تظل شاهداً أدبياً وفنياً وأدلوجياً منحازاً لثقافة ذكورية. وعبر هذا فإن البحث يذهب إلى القول إن الفارق بين الرجل والمرأة هو فارق أدلوجي وثقافي وتاريخي قبل أن يكون فارقاً بيولوجياً، وإن كان هذا لا يمنع

---

(2) روجيه غارودي، في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي (بيروت، دار الآداب، 1982) ص 119.

(3) ميشل فوكو، استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، مركز الانماء القومي، 1991) ص 151.

(4) كلود لبفي ستروس، الفكر البري، ص 162.

أن يكون الفارق البيولوجي رافداً أساسياً في تدعيم هذه الأدلوجة. فالطبيعة البيولوجية والفيزيولوجية للأنثى والتي كانت وراء تخصصها الوظيفي، رعاية الأولاد والقيام بالأعمال المنزلية ـ ستروس يرى أنه حتى المهارات المنزلية هي مهارات ثقافية من ابتكار الرجل خاصة إذا ما تذكرنا أن أفضل الطهاة في العالم هم من الرجال ـ دعمت التصورات الأسطورية التي تحولت إلى أدلوجة وكرستها مع الزمن.

كانت سيمون دي بوفوار ترى «أن الأنثى إلى حد أكبر من الرجل هي ضحية النوع». أما شيري أوتنر خبيرة الإناسة فهي ترى أن المرأة أقرب إلى الطبيعة منها إلى الثقافة، وهذا القرب من الطبيعة يعبر عن نفسه من خلال ثلاث مستويات:

أولاً ـ إن جسد المرأة ووظائفها المنهمكة وقتاً أكبر في حياة النوع يضعاها أقرب إلى الطبيعة، إذا ما قورنا بفيزيولوجيا الرجل الذي ترك له الحرية الكاملة لمعالجة المشاريع الثقافية.

ثانياً ـ إن جسد المرأة ووظائفه يضعاها في أدوار اجتماعية تعتبر بدورها في مرتبة أدنى من حيث العملية الثقافية مما هو عليه الرجل.

ثالثاً: إن أدوار المرأة الإجتماعية التقليدية التي يفرض عليها جسدها ووظائفه تعطيها بدورها تركيباً نفسياً مختلفاً، يعتبر مماثلاً لطبيعتها الفيزيولوجية وأدوارها الاجتماعية في قربه من الطبيعة[5].

أعود للقول إنه في بحثنا عن الثانوية النسوية داخل الأسطورة، فإننا سنتناول بالبحث:

أولاً ـ نصوص أسطورية مأخوذة من ملاحم الخلق القديمة، تبدو من خلال قراءتها وتحليلها على أنها تقلل من شأن المرأة وتؤكد على دونيتها وتبررها، وتمنح المرأة مكانة أقل بكثير من الرجل، وفي ذلك يتأكد ما ذهبنا إليه من أن الأسطورة هي أدلوجة الرجولة.

---

(5) شيري أوتنر، هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة. ص 109-139 ضمن كتاب (المرأة، والثقافة والمجتمع).

ثانياً ـ استبعاد المرأة/الآلهة وإذلالها على يد آلهة ذكور أو على أيدي بشر لهم طابع ميثي ـ حالة جلجامش وعشتار ـ بعد عصر كانت الآلهة الأنثى عشتار أو إينانا قد لعبت فيه دوراً كبيراً في حياة الشعب كرمز للحماية والخصوبة. تقول صلاة سومرية موجهة إلى إنيانا «أيتها البقرة البرية الجموح، أنت أعظم من كبير الآلهة آن»(6). وهي فترة موغلة في قدمها تصل إلى حوالي الألف الخامسة قبل الميلاد وتتوافق على الأغلب كما ترى بعض الدراسات مع حياة زراعية مستقرة وقد تصلح لأن تكون شاهداً على فترة طوطمية لا تزال تفتقد إلى الكثير من عناصرها ومصادرها. وهذا التحول باتجاه عبادة آلهة ذكور لا يعني القضاء التام على عبادة الآلهة الأنثى. فاللاشعور الجمعي يحتفظ لنا باستمرار بتظاهرات البكاء على البعليم والعشتروت لكن يمكن القول أنه قد تم احتواء الآلهة الأنثى واعطاؤها دوراً ثانوياً، ففي بابل القديمة نجد معبداً ثانوياً للآلهة عشتار إلى جانب مردوخ الرئيسي. ولعل المسيحية تقدم نموذجاً حياً للخلاف القائم حول ألوهية مريم العذراء وعبادتها.

ثالثاً ـ أساليب رمزية تعزو التدنيس للمرأة تصب لصالح قلة الشأن التي ذكرناها وتتمثل في شعائر الطهارة والنجاسة التي لا تزال سائدة حتى الآن.

***

إن الكثير من الدراسات التي تتناول قضية المرأة تشير منذ البداية إلى العهد القديم ـ سفر التكوين التوراتي خصوصاً، حين خلق الرب حواء من ضلع آدم، مع أن العهد القديم يبدو من خلال دراستنا على أنه المحطة ما قبل الأخيرة في علاقة المرأة بالرجل داخل الأساطير. فالنصوص الأسطورية في هذا المجال تتجاوز العهد القديم بأكثر من ألفي عام وتقدم الجواب الغائب عن دارسي العهد القديم، لماذا خلقت حواء من ضلع آدم؟ ولماذا الضلع؟

أمامي في هذا المجال مجموعة من الأساطير ـ أساطير المشرق العربي القديم ـ إن جاز لنا الاصطلاح ـ والتي ستكون موضعاً للدراسة وهي:

ـ ملحمة جلجامش.

(6) فراس سواح، لغز عشتار (نيقوسيا، سومر للدراسات، 1985) ص 71.

- ملحمة الخليقة البابلية.
- نص سومري يقص لنا قصة الخلق.
- المرأة في ميثولوجيا العهدين الجديد والقديم.

* * *

أولاً - في ملحمة جلجامش نجد مبتغانا. فالربة عشتار آلهة الحب والعشق والولادة ترنو إلى جلجامش المكتمل الحول والطول والقوة. بعد عودته ظافراً من مغامرته التي قتل فيها العفريت «خمبابا» ترجوه أن يتزوجها:

[رفعت عشتار الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش ونادته
تعال يا جلجامش وكن عريسي
وهبني ثمرتك أتمتع بها
كن زوجي وأكون زوجك.
سأعد لك مركبة من حجر اللازورد والذهب
وعجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز.
وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرز يعبق فيه
إذا دخلت بيتنا فستقبل يديك العتبة والدكة
سينحني لك الملوك والحكام والأمراء
وسيقدمون لك الأتاوة من نتاج السهل والجبل][7].

تقول الأسطورة إن جلجامش فتح فاه مستغرباً من هذه الدعوة الغريبة، إنه مسكون بالخلود، ودعوة عشتار أنموذج للمراهنة على المتعة. لذلك فهو يرفضها ويعدد لها مثالبها، وقد آثرت ألا أختصر النص الذي يشكل القاع التاريخي للأدلوجة الذكورية السائدة حتى الآن، كما آثرت أن أترك قراءته مؤقتاً حتى تكتمل النصوص الأخرى. يقول جلجامش:

[أي خير سأناله لو تزوجتك
أنت ما أنت إلا الموقد الذي تخمد ناره في البرد

(7) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 60.

أنت كالباب الناقص لا يصد عاصفة ولا ريحاً
أنت قصر يتحطم داخله الأبطال
أنت قير يلوث من يحمله وقربة تبلل حاملها
أنت حجر مرمر ينهار جداره
أنت حجر «يشب» يستقدم العدو ويغريه
وأنت نعل يقرص قدم منتعله
أي من عشاقك من بقيت على حبه أبداً
وأي من رعاتك من رضيت عنه دائماً؟
تعالي أقص عليك مآسي عشاقك
من أجل تموز، حبيب صباك
قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة
لقد أحببت طير الشقراق المرقش
ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً «جناحي، جناحي»
وأحببت الأسد، الكامل القوة
ولكنك حفرت للإيقاع به سبع وسبع حفر
وأجببت الحصان، المجلي، في البراز والسباق
ولكنك سلطت عليه السوط والمهماز والسير
وحكمت عليه بالعدو شوط سبع ساعات مضاعفة
وقضيت عليه أن لا يرد الماء إلا بعد أن يعكره
وأحببت راعي القطيع، الذي لم ينقطع يقدم لك أكداس الخبز
وينحر الجداء لك كل يوم
ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئباً
وصار يطارده الآن إلف من حماة القطيع، وكلابه تعض ساقيه
ثم أحببت إيشولنو: بستاني أبيك
الذي كان يحمل إليك السلال الملأى بالتمر بلا انقطاع
وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم

ولكنك رفعت إليه عينيك فراودته وقلت له
تعال إليّ يا حبيبي إيشولنو ودعنا نذق متعة رجولتك
مد يدك وألمس مفاتن جسمنا
فقال لك «إيشولنو»
ماذ تبغين مني؟
ألم تخبز أمي فآكل منها حتى آكل طعام اللعنة والعار؟
وهل يدرأ خص القصب الزمهرير
وهل تكون الحلفاء غطائي إزاء البرد القارص
ولما سمعت كلامه هذا ضربته بعصاك ومسخته ضفدعاً
وجعلته يعيش في عذاب مقيم
فإذا ما أحببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء؟؟](8).

تقول الملحمة إن عشتار استشاطت غيظاً وغضباً وعرجت إلى السماء تشتكي جلجامش لأبيها آنو Anu. لكنها لا تجد أذاناً صاغية، فهي التي تحرشت بجلجامش وهذا ما دفعه لأن يعدد لها مثالبها وهناتها، لكنها ألحت في طلبها فيخلق لها أبوها ثوراً سماوياً تقوده عشتار من سلسلته إلى أوروك مدينة جلجامش ليثأر لها. لكن جلجامش وصديقه أنكيدو يقتلان الثور السماوي ويمزقانه إرباً، لا بل إن أنكيدو وإمعاناً منه في إهانة عشتار يقوم بقطع فخذ الثور السماوي ويقذفه في وجه صاحبته لإهانتها.

ملحمة الخليقة البابلية:

- في ملحمة الخليقة البابلية والتي درسناها في إطار بحثنا عن العنف السياسي المؤسس وكنموذج لعقدة أوديب، نجد أن الآلهة الأنثى «تيامة»، تجهز جيشاً قوياً بقيادة الإله/الوحش كنكو Kungo لمحاربة الخوارج من أبنائها المتطاولين عليها:

[سلحتهم أيضاً بأسلحة لا تقهر، تولد ثعابين مخيفة
أسنانها حادة، وأنيابها مهلكة
وملأت ابدانها بالسم بدل الدم،

(8) طه باقر، المصدر نفسه، ص 75.

والبست الرعب وحوشاً مخيفة،
وجللتها بالمهابة، وجعلتها كالآلهة
فمن ينظر إليها يهلك من الرعب
صنعت الأفعى والتنين و «لخامو»
والأسد الهصور، والكلب العقور، والإنسان العقرب
والزوبعة العاتية، والإنسان السمكة، والثور
وكان مجموع ما خلقت أحد عشر نوعاً من العفاريت
وبين هؤلاء، الآلهة، أبناؤها الأول، الذي انحازوا إلى جانبها][9].

وعندما تصل أخبار استعداداتها، يخاف الآلهة ويذعرون، ويقع اختيارهم على مردوخ الابن الأصغر، يقبل مردوخ بالمهمة شرط أن يصبح هو الإله الكلي القدرة، وعندما يجيبه الآلهة إلى طلبه يطمئن جده إنشار بالنصر، وسرعان ما يبدأ استعداداته للمعركة، يضع للسهام رؤوساً، ويربط القوس والجعبة إلى جانبه، ويشد للقوس وتراً، ويمسك الهراوة بيده، ويصنع شباكاً ليوقع بها «تيامة» ويسوق أمامه الرياح الأربعة، وعندما يلقاها وجهاً لوجه يبدأ بتعنيفها. على أني سوف أسوق الحجج ذات الطابع الأدلوجي التي يوجهها لتيامة.

[أنت! أنت التي أعليت شأنك بنفسك
لقد حثك قلبك لاثارة الحرب،
. . . الأبناء لم يحسنوا معاملة أبائهم
وأنت، أمهم، تبغضينهم . . .
وقد أعليت كنكو، ليكون بعلاً لك،
وادعيت لنفسك سلطاناً إلهياً فوق قدرك وأعظم من سلطان «آنو» المقدس
ولإنشار ، ملك الآلهة أردت الشر
وعلى الآلهة، أبائي، وجهت خبثك][10].

(9) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، قصة الخليقة البابلية، سومر ج1 ج 2 1949، ص 15، بغداد.

(10) المصدر السابق، ص 25.

إن المقاومة التي تبديها تيامة، تصبح عدواناً على الآلهة على سلطة «آنو» وعلى إنشار ملك الآلهة، وذلك من منظور آلهة ذكورية اغتصبت منها عملية الخلق، وحل الخلق من الفم بدلاً من الفرج، فرج الخلق والذي ظل امتيازاً انثوياً ولفترة تاريخية طويلة. وعندها يقوم مردوخ بذبح تيامة ليصوغها من جديد وليخلق منها أشياء مبدعة، يشقها نصفين يصنع من الأول السماء ومن الثاني الأرض.

إن السؤال الهام هو: لماذا ينتصر مردوخ على تيامة؟ وفي رأيي أن النصين السابقين، ملحمة جلجامش والملحمة البابلية، يضعانا مباشرة في مواجهة التضاد بين الثقافة والطبيعة. فمردوخ ينتصر على تيامة بنوعية السلاح الحضاري (الرمح والقوس والهراوة والشبكة) والتي هي من إبداع الحضارة، أما تيامة فهي أقرب إلى الطبيعة بكل عنفوانها البدائي الذي يظهره النص (كلاب مسعورة وعقورة، وثيران هائجة، وأسد هصور، أحد عشر نوعاً من العفاريت) وبذلك يكون انتصار مردوخ عليها مؤكداً، إنه انتصار الحضارة على الطبيعة وإعادة تشكيلها.

في محاولة البحث عن الدور الثانوي الذي شغلته المرأة في التاريخ ترى إحدى خبيرات الإناسة: إن النساء معرفات بالطبيعة أو مرتبطات بها بشكل رمزي. إذا ما قورنّ بالرجال المعرفين بالثقافة. فالثقافة على أي مستوى - أية ثقافة - تأكد ذاتها على أساس تفوقها على الطبيعة وليس تميزها عنها. أما هذا الشعور بالتميز والتفوق، فيعود بشكل رئيسي إلى القدرة على تغيير الطبيعة وذلك بتهيئتها اجتماعياً ثم تثقيفها»[11]. فكل ثقافة تكون منهمكة في عملية توليد ثم تقوية أنظمة من الأشكال الهادفة والرموز، النتاج الصنعي، التي بواسطتها تتفوق البشرية على معطيات الوجود الطبيعي وتسخرها لأهدافها وتسيطر عليها من أجل مصلحتها. وبما أن الثقافة تخطط دوماً نحو تكييف الطبيعة، وفي حالة اعتبار النساء جزءاً من الطبيعة، فإن الثقافة تبعاً لذلك تجد في اخضاعهن ناهيك عن اضطهادهن كما فعل مردوخ أمراً ضرورياً يخدم سنة الاختلاف التي تؤسس لها الأسطورة (تعزيز الاختلاف داخل النظام الثقافي). ولذلك فإن إعادة تشكيل الطبيعة من جديد كما فعل مردوخ بتيامة، تمثل على الصعيد

(11) شيري أوتنر، المصدر السابق، ص 117.

الثقافي إعادة صياغة لنظام إجتماعي جديد يتمحور حول الذكر، ويمكن المرأة من الانخراط في الأدلوجة الذكورية المعرفة بالدين والقانون.

إن اضطهاد مردوخ لتيامة الأنثى، تبرره الأسطورة لسببين، الأول ويتمثل في خروج تيامة على طبيعتها الأنثوية «. . . أتيامة، وهي امرأة، هي القادمة عليك بالسلاح»[12] هذا ما يقوله مردوخ لجده إنشار. وبذلك يؤكد على دونيتها وعلى أن النسوية هي ضحية النوع. والثاني ويتمثل في خروجها على النظام الإجتماعي الذي أرسى قواعده /أيا/ والد مردوخ وإقامتها لسلطة غير شرعية. السببان كما هو بيِّن يصبان لصالح نظام الذكورة الذي يهدف إلى تكريس ثانوية المرأة. وعندها يصح قول الإناسية روزالدو لامفير «نحن نتعلم كيف نصبح نساء»[13].

وفي ملحمة جلجامش التي اقتطفنا منها النص السابق، نجد أن جلجامش يشعر بالانفصال الكامل عن عشتار التي تصورها المقاطع السابقة على أنها أقرب إلى الطبيعة منها إلى الحضارة التي ينتمي إليها جلجامش، إن جلجامش يرفض الطبيعة الغريزية لعشتار، بالأصح يضخم النص هذا البعد عند عشتار ليمهد إلى إدانتها، إن جلجامش يعيرها بتقلب أهوائها «أي من عشاقك قد بقيت عليه، وإذا ما أحببتني فسيكون مصيري مثل هؤلاء».

إن جلجامش يراهن على الخلود وعشتار ربة الغرائز الوهاجة والعشق اللامتناهي تراهن بروح فاوستية على لحظة جد جميلة، أن لا تبرحي فما أحلاك. . كما يقول فاوست، تحتوي فيها جلجامش.

النص السابق ـ نص ملحمة جلجامش ـ وعبر سياقه المتنامي بسرعة، ينزع باتجاه التقييد، باتجاه فرض قيود على الجنس المطلق الذي تجسده عشتار في سلوكها. بهذا يمكن القول إن الروح التي توجه الملحمة تستقي عناصرها من جنسانية مضمرة أحياناً وصريحة في أغلب الأحيان، جنسانية سهلة الانزلاق باتجاه العنف والقمع والأدلوجة. بهذا تسقط الملحمة ببراثن جنسانية مقيتة تربط الجنس بالانجاب،

---

(12) ملحمة الخليقة البابلية، ص 18.

(13) روزالدو لامفير، مصدر سبق ذكره، ص 17.

وتستبعد من دائرتها كل معمودية بالجنس، وكل محاولة نشدان للذة خارج الأطر الجديدة التي عرَّفها الإله الجديد أو لنقل البطرك الجديد. فالزواج والذي هو شكل ثقافي ووليد صيرورة تاريخية وتطور تاريخي طويل يتجاوز العلاقة الطبيعية. إذ أن الرباط بين المرأة والرجل هو رباط معرف بالثقافة ـ كما ينص على ذلك عقد الزواج ـ ويتبارك بمباركة البطرك «الأله الجديد المنتصر على الآلهة الأنثى» ويمثل هدفاً تنزع الملحمة باتجاهه.

إن جلجامش يهدف إلى علاقة محددة ومقيدة. إذ أن النشاط الجنسي المقيد يؤدي إلى تقوية الرابطة الزوجية على حساب روابط أخرى ـ كما ترى كارين ساكس استاذة الإناسة في جامعة أوكلاند ـ ويمكن لهذه الرابطة أن تستخدم كأساس للثورة في المجتمعات الطبقية[14].

هذا التقييد يخدم مصالح نظام اجتماعي ذكوري ويقود إلى نتائج معينة هي:

أولاً ـ تنزل المرأة إلى أدنى مرتبة في نظام اجتماعي يعتمد التوبيخ «بيت الرجل حصنه».

ثانياً ـ عزل المرأة في البيت، وهذا يعني استعمالها كقوة محافظة تدعم لا شعورياً الوضع القائم الذي أوجده الرجل، فالمرأة بحصرها في الإطار المنزلي تفتقر إلى حرية الوصول إلى أنواع السلطة أو المركز أو القيمة الثقافية التي هي من امتيازات الرجل»[15].

هكذا تضعنا الملحمة وتنحو بنا إلى التقييد عبر جنسانيتها الطافحة بالإدانة والمضمرة بمجموعة من عمليات الارجاع على صعيد المرأة. إرجاع مؤسسي كما يسميه فوكو وإرجاع بنيوي. الأول يفرض على المرأة الاعتدال في سياق تبعيتها للعائلة والزوج وفي إطار وظيفتها الإنجابية التي تسمح بدوام اسم العائلة وبانتقال

(14) كارين ساكس، الجمعيات النسائية لدى الأيجو، ص 323، ضمن كتاب المرأة والثقافة والمجتمع.

(15) المصدر السابق، ص 332.

الأموال وبقاء المدينة. والثاني يفرض عليها أن تقيم مع نفسها علاقة سمو وهيمنة هي في حد ذاتها رجولية الطابع[16].

إن عشتار تمثل بدعوتها عودة إلى حالة سابقة - إلى عصر متركي كما تفترضه بعض الدراسات - إلى شكل سابق على النسق الحضاري الجديد، إنه الحنين الأزلي إلى مبدأ اللذة من قبل عشتار، والذي يصطدم بالجدار القوي لمبدأ الواقع المضمر بالقمع والعنف والذي يعمل به جلجامش. ولهذا فإن جلجامش يرفض هذا الشكل ولا يعيره اهتمامه. لا بل هو يتهكم على عشتار بطريقته الخاصة «هل سأعطيك السمن والعسل»؟

ثمة ظاهرة يطرحها سياق الملحمتين وكذلك التكوين التوراتي. ففي ملحمة جلجامش لا يكتفي جلجامش بإهانة عشتار وشجب تصرفاتها، بل يتجاسر وخلّه أنكيدو علي قتل ثورها المقدس وتمزيقه إمعاناً في إهانتها. وفي رأيي أن قتل الثور يمثل إمعاناً ذكورياً في تصفية كافة أشكال القوة عند النساء أو إذا شئنا التعبير السائد سلطة النساء. لماذا؟ والجواب يمكن استنتاجه من قراءة لتاريخ الشرق العربي القديم. إذ يشير الأركيولوجي الألماني مورتكات في كتابه تاريخ الشرق الأدنى القديم إلى «أن تقديس الأمومة وعبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قدر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديمة آلاف السنين»[17]. وتشير دراسات حديثة إلى أن تقديس الثور كان قائماً في المستوطنات الزراعية الأولى في سورية خصوصا «تل المريبط»[18]. وعبر هذا يمر الجواب إذ أن قتل الثور السماوي، وإهانة عشتار، يمثلان إسقاطاً لتحالف طوطمي بين الأنثى والحيوان، وبذلك حدثت أول هزيمة عالمية للجنس النسائي بتاريخ يسبق التاريخ الذي حدده إنجلز في كتابه الموسوم بـ «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» وذلك بكثير.

(16) فوكو، استعمال اللذات، ص 58.

(17) أنطوان مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة وتعريب توفيق سليمان وأبو عساف وطوير (دمشق، مطبعة الإنشاء، 1967) ص 24.

(18) فراس السواح، المصدر السابق، ص 15 وص 18.

إن ارتباط المرأة بالحيوان ظاهرة نلمسها في السياق الأسطوري لأساطير الشرق القديم. تيامة بالوحش كنكو الذي يقوم مردوخ بتمزيقه، عشتار بالثور المقدس الذي يمزقه جلجامش وانكيدو، وحواء في النص التوراتي وفي الميثولوجيات الإسلامية بالحية، والتي كانت وكما تقول الميثولوجيات الإسلامية من أجمل المخلوقات لكن الله مسخها بعد أن أدخلت الشيطان إلى الجنة بين أنيابها. وهذا الارتباط يكتسي دلالة كبيرة، في منظور ثقافة بطركية جديدة، تسعى إلى إدانة المرأة من خلال قربها من الطبيعة، وتطالب بتثقيفها وإعادة تشكيلها وفقاً للنظام الاجتماعي الجديد المؤسس على الاختلاف والقمع والذي أرسا قواعده إله الحكمة /أيا/ ومرودخ والرب يهوه في ميثولوجيا العهد القديم.

نص سومري يقص قصة الخلق:

هذا النص أورده الآثاري صموئيل نوح كريمر - في كتاب من تحريره. يقول النص: إن الآلهة الأم العظمى «ننهور ساج» قد تعهدت في فردوس الآلهة - أرض ديلمون - نباتات ثماني بالرعاية وتركتها تترعرع وتنمو وتعطي ثمارها بعد طول عناء. تقول الأسطورة، إن أنكي Unky - إله الماء - ورغبة منه في تذوقها يرسل رسوله ذا الوجهين «ايسمود ليقطف له الثمار الثماني الواحدة تلو الأخرى. وعندها تطلق عليه ننهور ساج لعنة الموت، وسرعان ما تبدأ صحة أنكي بالإعتلال، حيث تعتل ثمانية من أعضائه، وتجتمع الآلهة بقيادة إنليل Enlil وتبدأ البحث عن «ننهور ساج» التي تختفي لكي لا تتراجع عن قرارها السابق. وتهتدي الالهة إلى مكانها بفضل الثعلب الذي يشترط أن يكون جائزته ثمينة إن هو دلهم عليها. وعندها تُجلس أنكي عند فرجها وبعد أن تستفسر عن الأعضاء الثمانية المصابة تخرج للوجود ثمانية أرباب شافية تقابلها فيعود أنكي إلى عافيته.

ويرى الأستاذ كريمر أن هناك تشابهاً بين فكرة الفردوس السابقة ومثيلاتها في العهد القديم، لا بل أنه يذهب إلى القول إن الفكرة ذاتها - فكرة العهد القديم - مأخوذة عن أصل سومري خاصة وأن الفردوس المفقود في الكتاب المقدس يطابق الفردوس السومري في المكان نفسه. ويذهب كريمر إلي القول إن أهم نتائج تحليلنا المقارن للقصيدة السومرية هو التفسير الذي يكفي واحداً من أعضل العناصر في قصة

الفردوس في الكتاب المقدس، وهو الفقرة المشهورة التي تصف خلق حواء - أم كل حي - من ضلع آدم. ولكن لماذا من ضلع؟ ولماذا وجد القصاص العبراني أن الأنسب أن يؤثر ضلعاً على أي جزء آخر في الجسم لخلق المرأة التي يعني اسمها تقريباً وفق فكرة الكتاب المقدس «التي تصنع الحياة»؟ سيصبح السبب واضحاً جداً إذا اتخذنا أساساً أدبياً سومرياً كذلك الذي صورته قصيدة ديلمون عن قصة الفردوس كخلفية للكتاب المقدس. وذلك لأن أحد أعضاء أنكي المريضة في القصيدة هو الضلع والكلمة السومرية للضلع «تي» ولذلك كانت الربة التي خلقت لشفاء ضلع أنكي تسمى «نن تي» أي سيدة الضلع على عبارة السيدة التي تحيي وذلك عن طريق ما قد يوصف باللعب بالألفاظ. وكانت هذه هي واحدة من أقدم التوريات الأدبية التي انتقلت وتكررت في قصة الفردوس في الكتاب المقدس[19].

إن المقارنة بين النص الأسطوري السومري الذي أورده كريمر وبين الكتاب المقدس وما جاء فيه عن قصة الفردوس يخدم سياق بحثنا، ويبقى شاهداً على ما نذهب إليه من أن الفارق بين الأنثى والذكر هو فارق ثقافي (أدلوجي) قبل أن يكون فارقاً بيولوجياً (حياوياً). كما يصب لصالح القول الذي يرى أن الخصائص الأنثوية والتي كانت تعتبر أصيلة، مثل عاطفة الأمومة والعاطفية، والاهتمام الاجتماعي والسلبية، ليست أنثوية بالطبيعة ولا فطرية، بل مكتسبة ثقافياً على حد تعبير الألمانية أورزولا شوي[20].

المرأة في ميثولوجيا الكتاب المقدس:

في سفر التكوين التوراتي، قصة خلق حواء من ضلع آدم معروفة، وتمثل كما نرى محاولة تذهب أبعد بكثير من كونها تؤسس لاختلاف، بل إنها تتمادى في غيها. فالنص مغلق وكارثي ويدفع إلى المزيد من القمع. إن حواء تنتهك المحرم وتحل

(19) صموئيل نوح كريم، أساطير سومر وأكاد. ضمن كتاب من تحريره بعنوان «أساطير العالم القديم» ترجمة عبد الحميد يوسف (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1974) ص 82-83.

(20) أورزولا شوي، أصل الفروق بين الجنسين، ترجمة بوعلي ياسين (بيروت، دار التنوير، 1982) ص 7.

عليها اللعنة. وهنا نلمس التحول الكبير من المجتمع السومري حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد إلى مجتمعات النصف الأول قبل الميلاد. ففي الأسطورة السومرية التي عرضناها قبل ذلك وجدنا أن اللعنة تطال /أنكي/ لأنه تطاول على شجيرات الفردوس التي تعهدتها ننهور ساج بالرعاية. وهنا تأتي حكاية سفر التكوين لتمثل تحولاً جذرياً، لتحمل الذنب لحواء ولتحل عليها لعنة الرب وعذابه ولتبرىء الرجل من الخطيئة الأصلية ولتحملها لحواء لتصبح وصمة أخلاقية في جبينها أبد الدهر.

يقول السفر «فأوقع الرب سباتاً على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم، امرأة، واحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت». وكان كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقاً قال الرب لا تأكلا من كل شجر الجنة ـ يلاحظ القارىء لا أثر للشيطان في قصة الخلق التوراتية ـ فقالت المرأة للحية من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة لن تموتا. بل الرب عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالرب عارفين الخير والشر. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل. فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخاطا أوراق تين ووضعا لأنفسهما مآزر» تكوين 3:1-7.

يمكن فهم النص انطلاقاً من اعتبارين مهمين. الأول إظهار النص على أن الذكورة هي نقطة البدء، وأن الأنوثة لاحقة وثانوية، فآدم أولاً ثم حواء ثانياً ومن ضلعه السائب. هذا التحول يوازي التحول الكبير ويستقي مرجعيته منه وأشير هنا إلى التحول على مستوى الآلهة. فننهور ساج هي سيدة الخلق في الملحمة السومرية، والخلق يأتي من فرجها بينما نجد أن ملحمة الكتاب المقدس تتحدث عن الرب يهوه ودوره في الخلق. ويهوه يخلق عن طريق الفم. هذا هو التحول المرجعي الذي تستقي منه أسطورة العهد القديم مرجعيتها وكل الديانات الذكورية. أما الاعتبار الثاني فهو إظهار حواء على أنها مصدر للغواية. إن حواء تأكل من الشجرة وهي سباقة في

هذا المجال بذلك تؤكد على طبيعتها الغريزية كما يريد قوله النص والمنافية لحالة قمع تجد تعبيرها في كلمة «قال الله لا تأكلا». فهي تنتهك العرف الثقافي الحضاري الذي يقوم على القمع وأيضاً علىُ فكرة الذنب بلا ذنب. وبانتهاكها المحرم تقع في الخطيئة المعرفة ثقافياً. وعبر هذا تتحول الأسطورة إلى أدلوجة ذكورية تبرر السقوط وتباركه وتؤكد على أنه بنية أساسية في تركيب المرأة. وعبر هـذا تأتي الصيـاغات البلاغية على طول العهدين القديم والجديد لتأخذ طابع أدلوجة رسمية «وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حملك، بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك». وفي رسالة بولس الرسول إلى تيموتاوس «لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضـوع. ولكن لست آذن للمرأة أن تعلم ولا تتسلط على الـرجل بـل تكـون في سكوت، لأن آدم جبل أولاً ثم حواء، وآدم لم يغو لكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي»[22]. وفي رؤيا يوحنا اللاهوتي نجد أن الجيش الإلهي الذي اصطفاه الرب والمؤلف من المائة والأربـع والأربعين ألفاً الذين يحيطون بـالخروف ـ المـاشيح ـ يوصفون بأنهم «هؤلاء هم الذين لم يتنجسوا مع النساء لأنهم أطهار. هؤلاء هم الذين يتبعون الخروف حيثما ذهب»[23].

وفي سفر اللاويين نجد «وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني إسرائيل. إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام كما في أيام طمث عليها تكون نجسة. وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شيء مقدس لا تمس وإلى المقدس لا تجيء حتى تكمل أيام تطهيرها. وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها» وفي رسالة من بولس الرسول إلى أهل كورنثة يقول «حسن للرجل ألا يمس امرأة»[24]. وفي الميثولوجيـا الإسلاميـة وأشير إلى معـراج ابن عباس أن أكثـر أهل النـار من النساء[25].

(21) تكوين 3:16-17.

(22) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل تيموثاوس 2:11-15.

(23) رؤيا يوحنا اللاهوتي 14:4-6.

(24) رسالة بولس إلى أهل كورنثة 17:1-2.

(25) انظر كتاب نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (بيروت، دار الباحث، 1982) ففي الصفحات

وعبر هذا كانت العزوبية في المسيحية مبنية على الاعتقاد بدنس الجماع. ونفهم أيضاً لماذا كان معظم أبطال العهود الماضية سليلي آلهة لم يدنسوا بالجماع.

سوف أختتم هذا الفصل برأي للإناسية جون بار مبرجر ترى فيه أن الافتراض الشائع حول وجود مجتمع متريركي سادت فيه النساء، والذي يسعى لأن يدعم نفسه بالحجج من باخوفن إلى الأبحاث الحديثة، هو بمثابة أسطورة من صنع نظام ذكوري يراد بها إثبات فشل المرأة في الحكم[26]، والسؤال هو هل ندمر الأسطورة؟ باعتبارها الشاهد الأدبي على نظام أوجده الرجال لصالح الرجال وطوروه بلا تبصر. وذلك في إطار محاولة لإذكاء حوار حضاري يستبدل بنية وثقافة أعدهما منذ آلاف السنين نصف الإنسانية الذكوري ببنية وثقافة ستكونان من صنع الإنسانية جمعاء في عنصرها النسائي كما في عنصرها الذكوري. وهذا لا يعني كما يقول غارودي رفض اسهامات الرجال وإنكارها، بل رفض اعتبارها قاصرة عليهم وممثلة وحدها للإنسانية جمعاء[27]. وفي رأيي أن هذا يقوم ويتوقف على قيام حركة نسوية نشطة وواعية لذاتها ولبعدها الوجودي خارج أطر الاستهلاك السائدة في مجتمعاتنا المعاصرة. حركة من شأنها أن تقود إلى تبديل جذري للعلاقات الاجتماعية. وليس مجرد المطالبة بتغيير نظام المرأة فقط.

= 145-149 «يرسم لنا المعراج صورة شنيعة عن عذاب المرأة في نار جهنم، فالحيات تنهش المغنيات منهن، ولهيب النار يخرج من أفواه النسوة اللواتي خرجن من بيوتهن بغير إذن أزواجهن، وهناك نساء مسخن قروداً لأنهن صبغن شعرهن» ص 145.

(26)جون بار مبرجر، اسطورة المجتمع الأمومي. لماذا يحكم الرجال في المجتمع البدائي، ص 391-417. ضمن كتاب المرأة والثقافة والمجتمع.

(27) روجيه غارودي، المصدر السابق، ص 33 وص 74.

الفصل الخامس

الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا الإسلامية: ولادة النبي

«كان عيسى عليه السلام يرضع فلما سمع كلامهم ترك الرضاعة وأقبل عليهم بوجهه: **واتكأ على يساره، واشار إليهم بسبابته اليمنى وقال: إني عبد الله**»
القرطبي الجامع لأحكام القرآن، الجزء 11-12.

«قالت آمنة: رأيت حين حملت به: **انه خرج مني نور اضاء قصور بصرى من أرض الشام**. ثم حملت به، فوالله ما رأيت من حمل قط كان أخف ولا أيسر منه، ووقع حين ولدته **وإنه لواضع يديه بالأرض، رافع رأسه إلى السماء**».

السيرة النبوية لابن هشام
153/1

الاحتفال بالخلق ظاهرة عرفتها معظم الثقافات السابقة على الإسلام، وتحدثت عنها الميثولوجيات القديمة بما فيها الميثولوجيا الإسلامية بمزيد من التفصيل، وكثيراً ما يكون النص الميثولوجي نصاً يحتفل بخلق جديد، فالخلق فردياً كان أو جماعياً يمثل بنية للنص الميثولوجي . فالنص يتكون بمناسبته، يأتي لاحقاً، ليمجد الحدث،

وليتوسط بينه وبين الواقع، يؤسطره، وبذلك ينقله من مستوى الحدث التاريخي إلى مستوى الحدث الأسطوري.

باستمرار، كانت طقوس الولادة ـ ولادة النبي بالأخص ـ مضمرة بالأساطير، وتنزع نحو مزيد من الأسطرة، فالأسطرة تتوسط بين الحدث التاريخي والحدث القدسي، لنقل تقع في الوسط بينهما، لكنها سرعان ما تصبح جسر عبور باتجاه المقدس، لنقل من الدنيوي إلى المقدس، والهالة الأسطورية التي تحيط بالأنبياء تظل شاهداً على تفجر القدسي في الزمان والمكان. يتحول الزمان من زمان حسي/تاريخي إلى ميثي/قدسي ودائري.

فطقوس الولادة هي تجديد دوري للعالم. لكن هذا التجديد يظل مضمراً بالعداء للزمن الحسي وساعياً إلى إلغائه يغدو المكان مسرحاً لتجلي المفارق، تظهر الملائكة في مكان الولادة، تحتوش الطفل/النبي وتحرسه من الشيطان وتبشر الناس بمولد النبي. ففي إنجيل لوقا نجد أن الملاك الذي جاء ليبشر بولادة يسوع، يبشر الرعاة أولاً بولادة يسوع يقول الإصحاح الثاني، وكان في تلك الكورة ـ المكان الذي ولد فيه يسوع ـ رعاة متبدين يحرسون حراسات الليل على رعيتهم وإذا ملاك الرب وقف بهم ومجد الرب أضاء حولهم فخافوا خوفاً عظيماً. فقال لهم الملاك لا تخافوا. فها أنا أبشركم بفرح عظيم يكون لجميع الشعب. إنه ولد لكم اليوم في مدينة داود مخلص هو المسيح الرب. وهذه لكم العلامة تجدون طفلاً مقمطاً مضجعاً في مزود. وظهر بغتة مع الملاك جمهور من الجند السماوي مسبحين لله وقائلين. المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة» لوقا 2:18-14. وفي تأويل الطبري أن الملائكة تحتوش عيسى وتحميه من الشيطان يقول الطبري «قاموا صفوفاً محدقين بها»[1].

في معظم الميثولوجيات، تكون الأحداث الكبيرة والجسام التي تمر بها الأمم بمثابة آية على ولادة النبي/البطل. فالطوفان، الدمار، الطاعون، الأوبئة، العقم، كلها علامات وآيات على انتهاء مجموعة بشرية أو البشرية برمتها، بشرية مستنفذة وخاطئة،

(1) الطبري، جامع البيان، ص 65، الجزء 16-18.

وابتداء بشرية تولد من جديد، من صلب سلف ميثي عادة، نجا من كارثة، أو تحدر من نسل حيوان قمري كما يقول إلياد Eliade[2]. ومن نسل إله ما، قرر أن يعيد للحياة دورتها الجديدة، وأن يجعل من الزواج المقدس، فاتحة لولادة جديدة للكون والإنسان. وطقس عبور باتجاه الخلود والألوهية كما درسنا في فصل سابق. لذلك ليس غريباً أن تتزامن طقوس ولادة الأنبياء مع أحداث كونية كبرى، يقول انجيل متى في اصحاحه الثاني «ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك إذا مجوس من المشرق قد جاءوا إلى أورشليم قائلين اين هو المولود ملك اليهود، فإننا رأينا نجمه في المشرق وأتينا لنسجد له» متى 2:1-2. ليس هذا فحسب، بل إن طقوس الولادة غالباً ما تكون باعثاً على عودة الحياة للزرع والضرع، تخضر الأرض بعد أن كانت يابسة، ويمتلأ ضرع الحيوان بالحليب ويتزامن ذلك مع انبعاث تموز أو أدونيس إلى الحياة كما تتحدث الأساطير السومرية والبابلية والكنعانية.

من ميثولوجيا الخليقة البابلية إلى ميثولوجيا الخليقة الإسلامية، تسبق ولادة الإله أو النبي ولادة الكون. فالكون لاحق وهو بمثابة نتيجة أو مسرح لتجليات المقدس. ففي ملحمة الخليقة البابلية يولد الإله البابلي مردوخ في المسكن المقدس قبل أن تخلق السموات والأرض. تصف لنا الملحمة ولادته:

[كان جسمه رائع الجمال
لا يتصوره البشر، والأبصار ترتد عنه خاشعة
أربعاً كانت عيونه، وأربعاً كانت آذانه
فإذا ما حرك شفتيه، اندلع منهما النار
واستطالت آذانه الأربع
وكانت عيونه الأربع، ترى كل شيء
لقد كان المفضل بين الآلهة، وليس لشكله مثيل
لقد كانت جوارحه عظيمة الحجم، لا يفوقه أحد
فيا له من ابن! فيا له من ابن
ابن الإله الشمس، ابن شمس الآلهة

(2) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار العربي، 1987) ص 156.

كان متحلياً بأنوار عشرة آلهة وكان خارق القدرة][3].

وما أن يقهر أعداءه، حتى يتفكر بخلق السموات والأرض، فيمزق «تيامة» إلى نصفين، يصنع من الأول السماء ومن الثاني الأرض.

أما في ملحمة الخليقة الإسلامية، فإن محمداً يفضل على آدم ويسبقه في الوجود، فقد خلق كما يقول ابن عباس في معراجه من نور وجه الله «قال الله عز وجل يا محمد إن كنت خلقت آدم بيدي خلقته من طين فقد خلقتك من نور وجهي» حتى أن آدم كما يذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن يكنى بأبي محمد. وتذهب بعض الأحاديث إلى القول إلى أن الله لم يخلق السموات والأرض إلا من أجل محمد[4].

من هنا فإن الاحتفال بالخلق والذي نلقاه كظاهرة وتظاهرة داخل النص المقدس والنصوص الحافة، يحفزنا على قراءة تزامنية لهذه الظاهرة المشبعة بالدلالات والتي تمثل بنفس الوقت أكثر تظاهرات وظهور المقدس في التاريخ. وقراءتنا التزامنية هذه تقوم على مقارنات جلية أحياناً، ومضمرة في أحيانٍ أخرى، لكنها تهدف إلى التعرف على المفاهيم الأساسية في طقوس الولادة المقدسة وذلك بعيداً عن تجنيات وتجاوزات ما سماه أركون بالعقل التعليلي الذي يهدف في النهاية إلى إعلان موت المقدس. وسنتعرف لاحقاً على حيرة هذا العقل. ووقوفه مكتوف الأيدي ومندفعاً أحياناً إلى شطط يفضي به إلى طريق مسدود وهو يراقب تحول حدث الولادة من مستواه التاريخي إلى مستواه الأسطوري.

الأسطورة هي رافعة هذا التحول وذلك انطلاقاً من أن الأسطورة هي دائماً رواية خلق، تروي كيف حدث شيء ما، كيف بدأ يكون، والأهم من كل هذا، كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، ونخص هنا حقيقة الكائن والكون، الحقيقة الكلية، خاصة وأن ما هو حقيقي في إطار الأسطورة، هو الذي يشترك ويشارك في حقيقة تعلو عليه

---

(3) طه باقر وبشير فرنسيس، ملحمة الخليقة البابلية، ص 14.

(4) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (بيروت، دار الباحث، 1982) وقد جاء أنه مكتوب على جبهة الشمس «لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر وعمر الفاروق. فقلت حبيبي يا جبريل من كتب هذا على وجه الشمس فقال يا محمد من قبل أن يخلق أبوك آدم بألف عام» ص 131.

وبذلك تصبح الحقيقة والحقيقي مجالاً مفتوحاً على العجيب والمدهش والخارق والمعجزة بكل معانيها[5].

في قراءتنا التزامنية هذه لطقس الولادة في الميثولوجيا الإسلامية، كطقس يهدف إلى قول الحقيقة والانفتاح على العجيب المدهش. سنسعى كلياً إلى الابتعاد ـ وكما أسلفت ـ عن شطط العقل التعليلي وعدم الوقوع في مصيدته، خاصة وأن منوعات العقل التعليلي تغزو بتحليلاتها بعض حقول الفكر الديني في جانبه الميثولوجي وتقود إلى نتائج لا تحمد عقباها، نتائج مطبوعة بطابع الهزء والسخرية والشتيمة للتراث[6]. بالإضافة إلى ذلك، فإننا سنبتعد كلياً عن كل محاولة لإسقاط مفاهيمنا المعاصرة على ماضٍ لا يمت إلى هذه المفاهيم بصلة، المفاهيم التي تستند في مرجعيتها إلى العلوم الحديثة (علم الأجنة) أو ما كان يسميه فوكو في إرادة المعرفة بـ «بيولوجيا التناسل» والتي خضعت لمعيارية علمية وذلك ابتداءاً من القرن التاسع عشر بهدف قول حقيقة الجنس[7].

عبر هذا الإطار سوف نتعرف على المفاهيم الأساسية التي تغذي ظاهرة الاحتفاء بالخلق والمبثوثة في ثنايا النصوص المقدسة والنصوص الحافة، وأشير هنا إلى (الأناجيل الأربعة، والقرآن الكريم) كنصوص مقدسة وإلى (تأويل الطبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وتفسير ابن كثير وبعض القصص الأخرى) كنصوص حافة. وسأدرس ذلك من خلال نموذجي ولادة.

أولاً ـ الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا الإسلامية وميثولوجيا العهد الجديد: ولادة المسيح.

ثانياً ـ الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا الإسلامية: ولادة النبي محمد.

---

(5) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص ٩١، وانظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ١٨٩.

(6) انظر بحثنا المنشور في «الفكر العربي المعاصر» بعنوان «الدين في منظور الخطاب الماركسي العربي: حدود الوضعانية الماركسية في منعطف الألف الثالث».

(7) فوكو، ارادة المعرفة، ص 70/69.

1 ـ الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا وميثولوجيا العهد الجديد: ولادة المسيح

في معرض تتبعه للتحولات التي تطرأ على الأسطورة، أثناء انتقالها من مجموعة بشرية إلى أخرى، يتناول ستروس Strauss واحدة من أهم الأساطير لشعوب العائلة اللغوية الساليشية Salish والتي تتحدث عن رجل فقير، تمكن بحيلة معينة من مواقعة ابنة رئيس القرية، وفي إطار الحيرة التي تتلقف أذهان أهل القرية عن سبب الحمل، تلد ابنة رئيس القرية طفلاً، يكلمهم في المهد ويخبرهم بأنه ابن الأوس (لقب الشيخ الفقير)، يستاء أهل القرية فيتركون الشيخ/الأوس وزوجته وابنه في العراء بلا نار ولا طعام، ولكن الأوس بمفرده أو بمساعدة زوجته يتمكن من استعادة طبيعته الحقيقية، فإذا هو شاب وسيم وقناص مبرز، هذه الاستعارة تصبح فاتحة لنظام جديد وحياة رغد جديدة يوفرها الأوس لأسرته ولقومه الذين ارتدوا إليه. وفي معرض تمهيده لها يقول ستروس: معلوم أن الأساطير تتحول، وأن هذه التحولات التي تحصل بين رواية للأسطورة الواحدة وأخرى، أو من أسطورة إلى أسطورة أخرى، أو من مجتمع إلى آخر بالنسبة للأساطير نفسها أو بالنسبة لأساطير مختلفة، تؤثر على هيكلية الأسطورة حيناً أو على «كودها» حيناً آخر، أو على المرسال المقصود منها حيناً ثالثاً، لكن هذه التأثيرات لا تحول دون بقاء الأسطورة أسطورة. فهي تراعي بذلك ما يمكن تسميته مبدأ الاحتفاظ بالمادة الأسطورية، وهو مبدأ يعمل على أن يكون من الممكن دائماً أن تنشأ عن كل أسطورة أسطورة أخرى»[8]، وبعد أن يتابع ستروس تحولات الأسطورة وانتقالها من مجموعة لغوية إلى مجموعة أخرى، ومن قبيلة إلى أخرى، ينتهي إلى القول: إن الأسطورة الواحدة التي تتحول بانتقالها من قبيلة إلى قبيلة، تؤول في نهاية الأمر إلى التلاشي، لكنها رغم ذلك لا تضمحل. إذ يظل أمامها سبيلان ممكنان: إما سبيل صياغتها صياغة خيالية، وإما سبيل إعادة استخدامها لأغراض ترمي إلى تبرير التاريخ وإضفاء طابع الشرعية عليه. وقد يكون هذا التاريخ

---

(8) كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990) ص 235.

بدوره واحداً من نمطين: إما تاريخ رجعي المفعول يسعى إلى تأصيل نصاب تراثي بإدراجه ضمن ماضٍ سحيق، وإما تاريخ استقبالي استشراقي يسعى إلى جعل ذلك الماضي إرهاصاً بمستقبل بدأت أماراته بالارتسام[9].

نسوق نص ستروس هذا، في إطار بحثنا عن الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا الإسلامية (أسطورة الميلاد المسيحي).

فأسطورة الميلاد كما جاءت في العهد الجديد، والتي نتعامل معها هنا كإطار مرجعي، تعرضت، بانتقالها من مجموعة بشرية (اليهود ثم النصارى لاحقاً) إلى مجموعة أخرى (العرب المسلمون) إلى مجموعة من التحولات أثرت على كودها وعلى المرسال المقصود منها ووظفتها لخدمة تاريخ استقبالي استشراقي بدأت اماراته بالارتسام مع ظهور الدعوة الإسلامية.

في إطار تعاملنا مع ميثولوجيا العهد الجديد كإطار مرجعي، فإننا سنخص بالتعامل إنجيل لوقا ومتى بالذكر[10]. الأول يحوي جميع العناصر التناظرية التي جاءت في سورة مريم وفي مجموع التأويل التي طالتها والتي تناظر ما جاء في إنجيل لوقا، أما إنجيل متى فروايته لا يأتي ذكرها في القرآن الكريم في حين أن النصوص الحافة وأشير إلى النصوص المشبعة بالميثولوجيا في تأويل الطبري وأحكام القرطبي وتفسير ابن كثير تأتي على ذكرها وعلى عناصر تناظرها. بالإضافة إلى ذلك فإن مجموع ما نسميه بالنصوص المقدسة (القرآن الكريم) والنصوص الحافة وفي إطار سعيها لاستشراف آفاق جديدة فإنها تنفتح على آفاق جديدة تتمثل في عناصر جديدة وفي رؤية لاحقة تشكل من وجهة نظرنا، محاولة حثيثة إلى تأصيل الأسطورة المسيحية في إطار المعقول الديني الجديد والذي يجعل من المسيحية حلقة في مجموعة حلقات متتالية آخرها الحلقة الإسلامية. وبؤرة تتفجر عن نبوءة، تبشر بالنبي أحمد ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ الصف: 6.

في ظاهرة الاحتفاء بالخلق، نميز بين ثلاث مستويات/مراحل/طقوس:

---

(9) المصدر نفسه، ص 246-247.

(10) وذلك لأن إنجيل مرقس ويوحنا لا يتحدثان عن ميثولوجيا الولادة المقدسة ـ ولادة المسيح.

الأول: مرحلة ما قبل الولادة (الإشارة والبشرى).

الثاني: مرحلة الولادة (الطقس، الاحتفاء الإلهي بالخلق، المعجزات الملازمة للولادة).

الثالث: العقل التعليلي في مواجهة الحدث الأسطوري: البحث عن قربان يضمخ بدمه نصب عقل لا يرتوي.

* * *

أولاً ـ مرحلة ما قبل الولادة (الإشارة والبشرى):

تنفرد النصوص الإسلامية (النص المقدس والنصوص الحافة) وتتفرد عن النصوص الإنجيلية بأنها تتحدث عن ولادة مقدسة تسبق ولادة المسيح، وأشير هنا إلى ولادة مريم. فالميثولوجيا الإسلامية تضفي على ولادة مريم هالة من القداسة. وقد سبق لنا أن تحدثنا عن ذلك وقلنا إنها قربان ينطوي على سر. ففي القرآن الكريم جاء ما يلي: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم، فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً﴾ آل عمران 35-37 هذه الدعوة التي تتوجه بها امرأة عمران لله تتم بناءاً على إشارة خاصة يحملها لها طير، خاصة وأن الطير في معظم الميثولوجيات يكون ملاكاً مرسلاً، فالملاك جبريل يظهر في ميثولوجيا العهد الجديد بهيئة طائر أبيض (حمامة) وفي الميثولوجيا الإسلامية يظهر بصورة إنسان جميل وله أجنحة، ففي النصوص الحافة أن أم مريم كانت لا تحبل فرأت يوماً طائراً يزق فرخاً له فاشتهت الولد فنذرت لله إن حملت لتجعلن ولدها محرراً في بيت المقدس[11].

وفي القرآن الكريم، أن الله اصطفى مريم ﴿وإذا قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين، يا مريم اقنتي لربك واسجدي

---

(11) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 519.

واركعي مع الراكعين﴾ آل عمران 42-43. ويتحدث إنجيل لوقا «فدخل إليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعم عليها. الرب معك. مباركة أنت في السماء» لوقا 28:1.

في إنجيل لوقا، يظهر الملاك جبرائيل لمريم ويبشرها بأنها ستحبل بابن الله وستلد يسوع المخلص يقول الإنجيل؛ «وفي الشهر السادس أُرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها ناصرة، إلى عذراء مخطوبة لرجل من بيت داود اسمه يوسف. واسم العذراء مريم. فدخل إليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعم عليها. الرب معك. مباركة أنت في النساء. فلما رأته اضطربت من كلامه وفكرت ما عسى أن تكون هذه التحية. فقال لها الملاك لا تخافي يا مريم لأنك قد وجدت نعمة عند الله. وها أنت ستحبلين وتلدين ابناً وتسمينه يسوع. هذا يكون عظيماً وابن العلي يدعى ويعطيه الرب الإله كرسي داود أبيه» لوقا 26:1-33. أما في القرآن الكريم فإن جبريل يظهر لمريم بصورة بشر سوي، مع أن انجيل لوقا لا يتحدث عن الصورة التي يظهر بها جبريل. يقول تعالى: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً، فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً. قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً، قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً. قال كذلك قال ربك هو علي هين، ولنجعله آية للناس ورحمة منا، وكان أمراً مقضياً﴾ مريم 16-21.

إنه ابن العلي كما يقول إنجيل لوقا، وهو «آية للناس» كما يقول القرآن الكريم، هكذا تنفتح البشرى على العجيب المدهش في الولادة وتهيأ لولادة مقدسة. لكن الإشكال النظري الذي تطرحه النصوص المقدسة يثير بعض المشاكل وبخاصة فيما يتعلق بالملاك المرسل. وقد سبق لنا في دراستنا للجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية القول بأن الميثولوجيا الإسلامية، كما تجسدها النصوص الحافة بصورة خاصة، تحتفظ لنا ـ ونضيف إليها هنا ميثولوجيا العهد الجديد ممثلة بانجيل لوقا ـ بواحدة من كبرى تظاهرات الجنس المقدس في التاريخ. لكن الإشكال كما أسلفت يكمن في النصوص المقدسة التي تحف بالنص المركزي إن جاز لنا التعبير.

فإنجيل لوقا والذي نتعامل معه كنص مركزي، يظهر لنا أن واسطة العقد بين الله ومريم كان جبريلاً والذي يبشرها بالروح القدس «فقالت مريم للملاك كيف هذا وأنا

لست أعرف رجلاً، فأجاب الملاك وقال لها: الروح القدس يحل عليك» لوقا 24:1.

أما النصوص المقدسة، أي مجموع الأناجيل فتطرح إشكالاً جديداً، فانجيل متى يقول: «لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس» متى 18:1. ويظهر في انجيل يوحنا على أن المسيح هو كلمة الله «والكلمة صار جسداً وحل بيننا ورأينا مجده مجداً» يوحنا 14:1.

في قاموس الكتاب المقدس نجد أن الروح القدس هو روح الله وهو الأقنوم الثالث في الثالوث المسيحي وقد سمي روحاً لأنه مبدع الحياة، ودعي قدوساً لأنه يقدس قلب المؤمن. وهو ـ أي الروح القدس ـ روح الله وروح المسيح بآن واحد ـ وله من الصفات الإلهية ما لله نفسه والمسيح. فهو أزلي واهب للحكمة والمعرفة وبوحي منه جاءت أسفار الكتاب المقدس[12].

هذه الصورة عن الروح القدس، تظل مرفوضة في النصوص الإسلامية. فالروح في الإسلام هو جبريل، فهو الروح الأمين وجاء في سورة النساء ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا﴾ النساء: 171. ويذكر ابن منظور في «لسان العرب» أن الروح في سورة مريم وفي سورة النساء وبعض آيات أخرى، تدل على خَلْق من خَلْق الله لم يُعْطَ علمه أحداً. وبذلك فهي ليست أزلية وليس لها من الصفات ما لله نفسه كما يقول العهد الجديد وقاموس الكتاب المقدس وكما مر معنا. هكذا نرى أن انتقال الأسطورة من مجموعة بشرية إلى أخرى، يعرضها إلى تحولات تمس هيكلها، وكودها والمرسال المقصود منها والذي يأتي في إطار يهدف إلى تبرير التحولات الجديدة في إطار التاريخ الجديد.

أثناء فترة الحمل، يتكشف الحمل هو الآخر عن عجيب مدهش، ففي انجيل لوقا يرتكض جنين إليصابات زوجة زكريا والذي سيسمى بـ«**يوحنا المعمدان**» في

(12) قاموس الكتاب المقدس، ص 414-415.

بطن أمه فرحاً بقدوم المسيح في بطن مريم ويعمده المسيح وهو جنين بالروح القدس. يقول إنجيل لوقا «فقامت مريم في تلك الأيام وذهبت بسرعة إلى الجبال إلى مدينة يهوذا ودخلت بيت زكريا وسلمت على إليصابات. فلما سمعت اليصابات سلام مريم ارتكض الجنين في بطنها، وامتلأت إليصابات من الروح القدس» لوقا 1:39-41 وفي إنجيل متى يزداد قلق يوسف النجار خطيب مريم عندما تظهر علامات الحمل عليها ويفكر في تخليتها سراً «ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلاً يا يوسف ابن داود لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك. لأن الذي حبل به فيها من الروح القدس، فستلد ابناً وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلص شعبه من خطاياهم» متى 1:20-21.

النصوص الحافة الإسلامية تتفتح هي الأخرى عن عجيب مدهش، فالطبري في تأويله الجامع يقول: قالت: امرأة زكريا: ـ تخاطب مريم ـ إني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله (مصدقاً بكلمة من الله)[13]. ويقول الثعلبي على لسان مريم، إذ خلوت معه حدثني وحدثته وسبح في بطني إذا شغلني عنه انسان[14].

ثانياً ـ الولادة المقدسة (الطقس، الاحتفال الإلهي بالخلق، المعجزات، المكان والزمان)

الهالة الأسطورية التي تحيط بحدث الولادة، تساهم في نقله من الدنيوي إلى رحاب المقدس، ليس هذا فحسب، فهي تسبق الحدث وتضمن بقاءه، بذلك تكون الأسطورة مؤسسة الفعل المقدس فهي بضمانها لبقائه فإنه تضمن أيضاً بقاء واستمرار طقوسه، خاصة وأن الطقوس وفي حالات كثيرة ليست أكثر من أساطير متحركة.

في ميثولوجيا العهد الجديد، تسبح الأفلاك والنجوم بمولده، ويسبق النجم البشر في الوصول إليه والتبشير به. يقول متى في إنجيله «ولما ولد يسوع في بيت

---

(13) الطبري، جامع البيان، الجزء 16، ص 63.

(14) الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 346.

لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك إذا مجوس من المشرق قد جاؤوا إلى أورشليم قائلين أين هو المولود ملك اليهود فإننا رأينا نجمه في المشرق وأتينا لنسجد له» متى 2-1:2. ويضيف في مكان آخر، «فلما سمعوا من الملك ذهبوا وإذا النجم الذي رأوه في المشرق يتقدمهم حتى جاء ووقف فوق حيث كان الصبي» متى 9:2. وهذه واحدة من أهم معجزاته.

إنجيل لوقا لا يتحدث عن قصة المجوس الذين جاؤوا بوحي من النجم ليسجدوا للمسيح. ولا بحكاية هيرودس وقتله للأطفال. إنه يقدم لنا حرتقة أسطورية جديدة تضفي على الولادة بعدها المقدس والممثل بنزول الملائكة مسبحين بمجد الرب. فمريم كانت قد ذهبت مع زوجها إلى بيت لحم لتكتتب فقد صدر أمر من أوغسطس قيصر بأن يكتتب كل المسكونة. وكانت حبلى، وبينما هي هناك تمت أيام حملها فولدت. يقول لوقا: «وكان في تلك الكورة رعاة متبدين يحرسون حراسات الليل على رعيتهم، وإذا ملاك الرب وقف بهم ومجد الرب أضاء حولهم فخافوا خوفاً عظيماً. فقال لهم الملاك لا تخافوا فها أنا أبشركم بفرح عظيم يكون لجميع الشعب. إنه ولد لكم اليوم في مدينة داود مخلص هو المسيح الرب. وهذه لكم العلامة تجدون طفلاً مقمطاً مضجعاً في مذود. وظهر بغتة مع الملاك جمهور من الجند السماوي مسبحين الله» لوقا 12-8:2.

الطبري كما أسلفت يتحدث عن طقس الولادة بقوله: احتضنتها واحتوشتها الملائكة وقاموا صفوفاً محدقين بها[15] وذلك بهدف حمايته من الشيطان وفي هذا يقول الرسول ﷺ «ما من مولود إلا والشيطان يطعن في خاصرته حين يولد فيستهل صارخاً إلا مريم وابنها، ذهب بطعن فطعن في الحجاب».

في الميثولوجيا الإسلامية أيضاً، أن الأصنام أصبحت منكوسة يوم ولادة عيسى وأن الشياطين يصيبها الفزع وتركض مسرعة إلى إبليس تسأله السبب. قال وهب: فلما ولد عليه السلام أصبحت الأصنام كلها بكل أرض منكوسة على رؤوسها، ففزعت الشياطين ولم يدروا لم ذلك، فساروا مسرعين حتى جاءوا إلى إبليس لعنه الله وغضب عليه وهو على عرش له في لجة خضراء يتمثل بالعرش يوم كان على الماء، فأتوه وقد

(15) الطبري، المصدر نفسه، ص 65.

خلت ست ساعات من النهار فلما رأى إبليس اجتماعهم فزع من ذلك ولم يرهم جميعاً منذ فرقهم قبل تلك الساعة، وإنما كان يراهم أشتاتاً فسألهم فأخبروه أنه حدث في الأرض حدث فأصبحت الأصنام كلها منكوسة على رؤوسها ولم يكن شيء أعون على هلاك بني آدم منها لأنهم كانوا يدخلون في أجوافها فتكلمهم وتدبر أمرهم فيظنون أنها هي التي تكلمهم، فلما أصابها هذا الحدث صغرها في أعين الناس وأذلها وقد خشينا أن لا يعبدوها بعد هذا. واعلم أنا لم نكن نأتيك حتى أحصينا الأرض وقلبنا البحار وكل شيء فلم نزدد بما أردنا إلا جهلاً، فقال لهم إبليس فما يكون إلا أمر عظيم فكونوا مكانكم فطار إبليس عند ذلك ولبث عنهم ثلاث ساعات فمر فيهن بالمكان الذي ولد فيه عيسى فلما رأى الملائكة محدقين بذلك المكان علم أن ذلك الحدث فيه فأراد إبليس لعنه الله أن يأتيه من فوقه. قال فإذا رؤوس الملائكة ومناكبهم إلى السماء، ثم أراد أن يأتيه من تحت الأرض فإذا أقدام الملائكة راسية. فأراد أن يدخل من بينهم فمنعوه عند ذلك»[16].

المكان: يرتدي المكان أهمية قصوى في ميثولوجيا الولادة. فمكان الولادة ليس مكاناً عادياً، إنه مكان مفارق، بمعنى أنه يشترك ويشارك مع حقيقة تعلو عليه، بذلك يصبح مقدساً، تملأه الروح القدس وتفيض على جوانبه، وبتقديسه ينفتح هذا المكان وتتجلى فيه الحقيقة المطلقة. إنه مركز العالم ومحوره ونقطة التقاء السماء بالأرض. إن المدن المقدسة في تاريخ الشرق القديم اعتبرت باستمرار مركزاً للعالم ومركزاً للحقيقة السماوية كما تشهد على ذلك التجليات المستمرة للآلهة والملائكة وتجسداتها في الزمان والمكان وكما تشهد على ذلك ميثولوجيا العهد الجديد.

إنجيل متى يخبرنا أن يسوع ولد في بيت لحم اليهودية (1:2) وكذلك إنجيل لوقا (2:3-7) وبيت لحم كما هو معروف هي مسقط رأس داود وهي المدينة المقدسة التي تجلت فيها الملائكة لحظة ولادة يسوع. في إنجيل لوقا يأتي يوسف النجار وزوجته مريم من الناصرة وجبال الجليل باتجاه بيت لحم ليكتتب هناك لأنه من سلالة داود. هذا الاكتتاب (الإحصاء بلغتنا اليوم) وهذه الحركة عبر جبال الجليل لهما دلالتان كونيتان في إطار طقوس الولادة المقدسة. إنها الهجرة المستمرة من الدنيوي إلى

(16) الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 345.

المقدس، من الفناء إلى الخلود، فالولادة كحدث قدسي يجب أن تتم بالمدينة المقدسة، بالمكان الذي تتصل به السماء بالأرض.

القرآن الكريم لا يحدد مكان الولادة، لكن النصوص الحافة تشير بأصابعها إلى بيت لحم. هذا ما يخبرنا به الطبري في تفسيره[17]. فالقرطبي وفي إطار تفسيره للآية ﴿فانتبذت به مكاناً قصياً﴾ يذهب إلى ذلك أيضاً يقول: أي تنحت بالحمل إلى مكان بعيد. قال ابن عباس: إلى أقصى الوادي، وهو وادي بيت لحم بينه وبين إيلياء أربعة أميال[18]. على أن القرآن الكريم والنصوص الحافة يضفيان على المكان أبعاداً جديدة. فالقرآن يخبرنا أن المخاض جاء مريم تحت جذع النخلة وبجانب النهر ﴿فاجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً، فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا، وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً﴾ مريم 23-25.

يقول الطبري: عندما اشتد على مريم المخاض، التجأت إلى النخلة، فاحتضنتها واحتوشتها الملائكة[19]. وعن ابن عباس: ما هي إلا أن حملت فوضعت مثل أهل الجنة[20]. ويذكر الطبري أن جذع النخلة كان جذعاً يابساً، وأمرها أن تهزه وذلك في أيام الشتاء، فتساقط عليها الرطب من السماء[21]. القرطبي يقول قال ابن عباس: كان جذعاً نخزاً فلما هزت نظرت إلى أعلى الجذع فإذا السعف قد طلع، ثم نظرت إلى الطلع قد خرج من بين السعف، ثم أخضر فصار بلحاً ثم أحمر فصار زهواً، ثم رطباً، كل ذلك في طرفة عين، فجعل الرطب يقع بين يديه لا ينشدخ منه شيء»[22].

إلى جانب عجيب الشجرة، هناك عجيب النهر «السري» حيث يقول الطبري إن

---

(17) الطبري، ص 65.

(18) القرطبي، 11-92/12.

(19) الطبري، ص 65.

(20) الطبري، ص 64.

(21) الطبري، ص 71.

(22) القرطبي، المصدر السابق، ص 95.

سرياً هو اسم النهر الذي تحت مريم حين ولدت المسيح. وقيل هو الجدول، وأنه اسم نهر بالسريانية، وقال آخرون عنى به عيسى[23]. القرطبي يرى أن السري من الرجال العظيم الخصال السيد. وأن السري كان نهراً قد انقطع ماؤه فأجراه الله تعالى لمريم والنهر يسمى سرياً لأنه الماء يسري فيه[24]. وقال آخرون إنها لما ولدت عيسى أجرى الله لها نهراً من ماء عذب بارد إذا شربت منه وفاتراً إذا استعملته[25].

في معظم الميثولوجيات القديمة والحديثة للماء وظيفة ميثولوجية ودلالة كونية كبيرة. وفي حالة مريم هذه فإنه سرعـان ما يتحـول من مستوعب في الجسـد إلى مستوعب للجسد وعلى حد تعبير كلود ليفي ستروس في دراسته لإحدى الأساطير الهندية[26]، وفي حديثه عن البنية الرمزية للماء يقول إلياد «ترمز المياه إلى المجموع العالمي لكل ما هو كامن (موجود بالقوة) فهي الخزان الذي يحتوي جميع امكانات الوجود، تسبق كل صورة أو شكل، وتساند كل خلق» ويضيف في مكان آخر بقوله «الاحتكـاك بالمـاء ينطوي دائمـاً على ولادة جديـدة، لأن الانحـلال يعقبـه «ولادة جديدة»، والانغماس يخصب قدرة الحياة الكامنة ويضاعفها. لذلك تحتفظ المياه في بعض الأنظمة الدينية بوظيفتها على نحو لا يتبدل: تظهر وتولد ولادات جديدة قدرها أن تسبق الخلق وأن تمتصه ما دامت عاجزة عن تجاوز نمط وجودها الخاص، أي أن تتجلى في «أشكال». المياه لا تستطيع أن تتجاوز شرط الموجود بالقوة، فـالأجرام والممتلكات وكل ما هو شكل فإنما تتجلى فوق مستوى الماء، بانفصالها عنه»[27].

بالمقابل، نجد أن انبعاث الحياة من جديد في جذع نخلة يابس، يمثل على صعيد الرؤيا الدينية للحياة رمزاً كبيراً هاماً يجد تعبيره ومعناه في الإيقاع النباتي على مستوى الحياة الكونية. يقول إلياد «لا تكشـف الحياة النباتية إلا عن تعاقب «الولادة» و «الموت» انها الرؤية الدينية للحياة هي التي تتيح لنا «فك رموز» ما ينـطوي عليه

---

(23) القرطبي، ص 69-70.

(24) القرطبي، ص 94.

(25) الثعلبي، ص 345.

(26) ستروس، المصدر السابق، ص 240.

(27) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص 123-124.

الإيقاع النباتي من معاني أخرى، وفي المقام الأول الأفكار المتعلقة بالولادة الجديدة والشباب الدائم والصحة والخلود. الفكرة الدينية المتعلقة بـ «الحقيقة المطلقة» إنما يعبر عنها، في جملة صور أخرى كثيرة، في هيئة «ثمرة عجيبة» تمنح في وقت واحد الخلود والمعرفة الكلية والقدرة الكلية، وهي الثمرة القادرة على تحويل البشر إلى آلهة»[28].

من جلجامش إلى آدم إلى عيسى. الكل يبحث عن «الثمرة العجيبة» عن «عشبة الخلود». الأول تضيع منه ويفقد فرصته في الخلود ولا يسعفه ثلثاه الإلهيان. والثاني يأكل من الشجرة فيصبح واسع الفهم والإدراك كما تقول ميثولوجيا العهد القديم أما الثالث فإن الثمرة العجيبة تمنحه الخلود فيرفعه الله إليه ثم يعود فيبعثه في آخر الزمان كما تقول الميثولوجيا الإسلامية. ولذلك ليس غريباً أن تحتل هذه الثمرة العجيبة والتي هي هنا «الرطب» دوراً هاماً في طقوس الولادة، فالطبري والقرطبي وابن كثير وغيرهم يؤكدون على مزاياها العجيبة للمرأة الولود. يقول القرطبي عن الربيع بن خيثم: ما للنفساء عندي خير من الرطب، ولو علم الله شيئاً هو أفضل من الرطب للنفساء لأطعمه مريم وقيل: إذا عسرت المرأة لم يكن لها خير من الرطب[29].

وفي رأيي، أن الهالة الأسطورية التي ترسمها الميثولوجيا الإسلامية لمكان الولادة وطقسه (عودة الحياة إلى جذع ميت وسريان الماء في النهر بعد جفافه، وتساقط الرطب)، تظل شاهداً على استمرار طقوس الخصب والولادة لآلهة الشرق القديم داخل النسق الميثولوجي الإسلامي. فالميثولوجيا الإسلامية تحتفظ لنا وعلى صعيد الرمز بكل مظاهر الولادة في الثقافات التي سبقتها والتي تمحورت حول عودة الحياة لإله شاب وما يرافقها من عودة للحياة في الزرع والضرع. وتصح الطقوس التموزية والأدونيسية أن تكون شاهداً على ذلك. خاصة وأن بيت لحم كانت موطناً للعبادة التموزية.

* * *

(28) مرسيا إلياد، المصدر نفسه ص 140-141.

(29) القرطبي، ص 96.

الزمان: أثناء انتقال الأسطورة من مجموعة بشرية إلى مجموعة أخرى، فإن زمان الأسطورة لا يعود مهماً (زمان وقوع أحداثها) إنه لا يزيد على كونه زمناً ماضياً. هذا الماضي يشكل إرهاصاً بمستقبل آت، بالمنقذ الأخير. من هنا فإن القرآن الكريم وكذلك النصوص الحافة لا تتحدث عن زمن وتاريخ الولادة إنه زمن هيرودس وكفى. إن المفسر المسلم يهتم بالجانب الميثولوجي في الولادة (صفوف الملائكة محدقين بعيسى وأمه، عودة الحياة إلى جذع يابس، الإلتفات إلى معجزاته ومنها تكلمه وهو في المهد كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم) هذا الجانب الميثولوجي هو الآخر يشكل إرهاصاً بولادة مقدسة لاحقة ومن هنا هذا الاهتمام الكبير بطقس الولادة المسيحي. فالقرطبي في واحدة من حرتقاته يقول كان الحمل والولادة في ثلاث ساعات من النهار وبذلك يتجاوز شرط المكان والزمان[30].

في ميثولوجيا العهد الجديد، توجه الأنظار أيضاً إلى طقس الولادة وعجائبه. ومتى يذكر أن الولادة حدثت في زمن هيرودس. ويذهب «قاموس الكتاب المقدس» إلى تحديد تاريخ الميلاد بـ/25/ كانون الأول/ديسمبر من السنة الرابعة قبل الميلاد. هذا التاريخ/الزمن يرتدي هو الآخر دلالة كونية وبعداً قدسياً. فهذا اليوم /25/ ديسمبر هو يوم مولد الشمس، مولد جميع آلهة الشمس، وكما يقول باحث معاصر، من الغال غرباً حتى الهند شرقاً ومن الشمال الذي يجمده زمهرير الثلج إلى الجنوب الذي يذيبه أوار الشمس. وقد وقع اختيار الكنيسة اللاتينية في النصف الثاني من القرن الرابع على هذا العيد الوثني القديم ليكون عيداً لمولد يسوع المسيح[31]. وفي رأيي أن رواة العهد الجديد كانوا بأسطرتهم لميلاد المسيح يقومون بإعادة وتكرار لبوادر نموذجية ابتدرها أسلاف سابقون وجعلوها نموذجاً يحتذى وطقساً ينبغي إعادة تكراره. ولعل المهم في زمان الولادة والتي تناظر في عناصرها وطقوسها ميلاد الكثير من أبطال وأنبياء التاريخ من هرقل إلى ميثرا وبوذا، أقول المهم هو موضوع تجسد الإله في التاريخ «فبما أن الله قد تجسد، واتخذ لنفسه وجوداً بشرياً مشروطاً بالتاريخ، يصبح التاريخ قابلاً للتقدس»[32]. وها هو التاريخ يتكشف عن بعد جديد لحضور الله في

(30) القرطبي، ص 99.

(31) عصام الدين حفني ناصف، المسيح في مفهوم معاصر (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 131.

(32) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 106.

العالم. فالمسيحية كما يقول إلياد تقودنا إلى لاهوت التاريخ، لا إلى فلسفته. ذلك أن تدخلات الله في التاريخ وخصوصاً تجسده في شخص يسوع المسيح التاريخي، لها هدف يتجاوز التاريخ سلام الإنسان[33].

ثالثاً ـ العقل التعليلي في مواجهة الحدث الأسطوري: البحث عن قربان يضمخ بدمه نصب عقل لا يرتوي:

العقل التعليلي كمنوع من منوعات الفكر الإيجابي يلازم وباستمرار الحدث الأسطوري، كأنه الشيء وظله، يقف في مواجهته، يحاول الإمساك به والحد من اندفاعه، لكنه كمن يركض وراء سراب، يحس السراب في متناول يديه، لكن السراب وفي كل مرة يحاول الإنسان الإمساك به، يتفلت، يظل هناك بعيداً عن متناول الأيدي والعقل التعليلي هو الآخر يندفع في موازاة اندفاعة الحدث الأسطوري، لكنه سرعان ما يصطدم بجدار الحدث الأسطوري. وفي إطار سعيه إلى تفسير الحدث الأسطوري فإنه سرعان ما ينزلق إلى ساحة الإتهام، يتهمه بأنه وهم وسراب لكنه سرعان ما يكتشف أن الأوهام لا تصنع حقائق. خاصة وأن الفكر الأسطوري يقول بأنه يصدر عن حقيقة ويعبر عنها. وفي هذه الحالة يكون أمام العقل التعليلي طريقان، إما النكوص على عقبيه والتراجع المؤقت وإما الإندفاع إلى الأمام، إلى حالة مواجهة مع الفكر الأسطوري شعارها إعلان موت الإله، وتنحية المعجزة جانباً، لكن مسير الأحداث وعلى مسار تاريخ طويل تشهد مجموعة من التراجعات والانحسارات لهذا العقل في مواجهة خصمه، لا بل إن التاريخ يشهد على التفاف الحدث الأسطوري حول خصمه وحبسه في قمقمه.

إن يوسف النجار في إنجيل متى، يرتاب في حمل مريم، ويفكر في تخليتها سراً كما يقول السفر. يحزم أمره ويقرر القيام بفعلته (متى 19:1) وهو بهذا يستقي مرجعيته الفكرية من عقل تعليلي يدور حول الحمل وأسبابه التي يعرفها. لكن ملاك الرب سرعان ما يظهر واضعاً الحد لاندفاعات العقل التعليلي. يقول السفر «ولكن

(33) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 107.

فيما هو متفكر في هذه الأمور إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلاً يا يوسف ابن داود لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك. لأن الذي حبل به فيها هو من الروح القدس» (متى 1:20).

الطبري وابن كثير والثعلبي يتخيلون الحوار التالي بين يوسف النجار ومريم، الحوار الذي يستقي مرجعيته من طبيعة هذا العقل فقد استفظع يوسف ما رآه على مريم فقال لها:

- يوسف: أخبريني هل نبت زرع بغير بذر؟
- مريم: نعم.
- يوسف: هل نبتت شجرة بغير غيث؟
- مريم: نعم.
- يوسف: هل يكون ولد من غير ذكر؟
- مريم: ألم تعلم أن الله عز وجل أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذر. وأن الله خلق آدم وامرأته من غير ذكر ولا أنثى؟

يقول المفسرون: فلما قالت له ذلك وقع في نفسه أن الذي بها شيء من أمر الله وأنه لا يسعه أن يسألها عنه؟[34].

إن أمر الله هو الذي يفرض على هذا النوع من العقل الخنوع والاستكانة والعودة إلى نقطة البداية لمراجعة حساباته الخاطئة. لكن هاجس الأسئلة لا ينطفىء. فمن يوسف النجار والذي استقى عقله التعليلي مرجعيته من الملاحظة المباشرة لعملية الجماع والولادة إلى باحث معاصر مزود بعقل تعليلي يستقي مرجعيته من بيولوجيا التناسل ومن علم الأجنة الحديث. يقول الباحث المعاصر «ذكر لنا النص الإنجيلي أن يسوع المسيح ولد بواسطة حلول ملاك الرب في رحم العذراء مريم، إن هذا النص الأسطوري لا يتفق مع الروح العلمية وما عرفناه عن نمو الكائن الخلوي» ويضيف: إن النص الأسطوري - عن ولادة يسوع - لا يمكن قبوله ولا بد أن تكون ولادة مريم قد

(34) الثعلبي، ص 343.

حصلت عن طريق انسان أي عن التقاء «بويضة بحيوان منوي» ونتج عن هذا اللقاء يسوع المسيح[35].

إن زكريا زوج إليصابات والـذي بشره مـلاك الرب بـ «يـوحنا المعمـدان» أو «يحيى» في المصادر الإسلامية، يقع في قلب دائرة الاتهام، يتهمه العقل التعليلي بالزنا والفتنة. وخيوط الاتهام تمتد على تاريخ طويل. فاليهود يتهمونه بالزنا بمريم وينكرون حضور ملاك الرب وحدوث المعجزة وينفي أيضاً باحث عربي معاصر ذلك مستنداً إلى مفرزات العقل التعليلي أن يكون ملاك الرب قد أودع سره في إليصابات ومريم. ويرى أن ذلك ينطوي على خدعة أحد كهنة المعبد «والذي كان مضطراً إلى فعلته تلك مع اليصابات حتى يصل إلى غرضه مع مريم»[36].

أمام الهالة الأسطورية والمعجزات التي ترافق حدث الـولادة، يخرج العقـل التعليلي من قمقمه، يشتط ويندفع إلى الأمام، مطارداً للمعجزة ومتنكراً لها لكنه وكما أسلفت سرعان ما يصطدم بجدارها ليعود أدراجه. إن اليهود يطاردون ضحيتهم زكريا «ما أحبلها أحد ـ أي مريم ـ غير زكريا». يطلبون زكريا فيهرب أمامهم، يتبعه السفهاء والأشرار (من أصحاب العقل التعليلي في منظور الخطاب الإسلامي) ويـطاردونه. فيسلك وادياً كبيراً كثير الأشجار. فيتشبه له الشيطان بصورة راع فقال له يا زكريا قد أدركوك فأدع الله أن يفتح لك هذه الشجرة ففعل ذلك فانفتحت له فدخل فيها وأخرج إبليس هدب ردائه منها، ليدلهم عليه. وعندها يقطع بني إسرائيل الشجرة وزكريـا بالمنشار. فبعث الله الملائكة فغسلوا زكريا وصلوا عليه ودفنوه»[37]. هكذا يحاصر العقل التعليلي بالأسطرة من جديد. إنه يندفع ويشتط علّه يجد مخرجاً، لكن مخارجه جميعاً مغلقة وبواباتها مشمعة بالأساطير. وهذه مأساته.

(35) فالح مهدي، البحث عن منقذ (دراسة مقارنة بين ثماني ديانات)، (بيـروت، دار ابن رشد، 1981)، ص 150.

(36) المصدر السابق، ص 156.

(37) الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 342.

2 ـ الولادة المقدسة في الميثولوجيا الإسلامية

ولادة النبي والسيرة المقدسة

إنها حفيرة عبد المطلب ـ إشارة إلى زمزم ـ تلك التي ينبعث منها النور، النور الذي رآه خالد بن سعيد العاصي قبل مبعث الرسول في منامه، حتى ظهرت له البسر في نخيل يثرب، فقص رؤياه على أخيه عمرو، فقال له: إنها حفيرة عبد المطلب، وإن هذا النور منهم. فكان ذلك سبب مبادرته إلى الإسلام[38]. هذا النور، سابق على كل نور كما يقول الكليني في الحديث الذي يرويه عن الرسول والذي يخاطب فيه الرسول علياً والذي يقول فيه «لم أزل أنا وأنت يا علي على نور واحد نتتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية كلما ضمنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم حتى انتهينا إلى الجد الأفضل والأب الأكمل عبد المطلب فانقسم ذلك النور نصفين: في عبد الله وأبي طالب. فقال الله تعالى كن يا هذا محمداً وكن يا هذا علياً»[39]. إنه ذلك القبس النوراني الذي يتلألأ في جبين ذلك القربان الذكوري، عبد الله بن عبد المطلب والذي كان عصياً على الكشف، لا يقدر على كشفه إلا الراسخون في العلم والعبادة، هذا ما تقوله الروايات الإسلامية عن تلك المرأة المتعبدة والتي نذرت نفسها وجسدها للعبادة وتقبل السر (رقية بنت نوفل أو فاطمة بنت بر) والتي دعت عبد الله والد الرسول إلى مواقعتها في الكعبة، لكنه أبى، وأودع سره في آمنة بنت وهب[40]. في إطار سعينا للتعرف على الهالة الميثولوجية التي سبقت الولادة ورافقتها، سوف نلجأ إلى التقسيم الكلاسيكي (مرحلة الحمل، مرحلة الولادة، إشكالية العقل التعليلي في مواجهة الحدث).

أولاً ـ مرحلة الحمل:

الحمل في الميثولوجيا هو طقس أكثر منه مرحلة، فها هو الملاك يخبر يوسف النجار بأن مريم حامل بالروح القدس. ويروي ابن هشام على لسان آمنة الخبر التالي

(38) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 153، الجزء الأول.

(39) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 335.

(40) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 143.

إن آمنة ابنة وهب أم رسول الله ﷺ كانت تحدث: أنها أتيت، حين حملت برسول الله ﷺ فقيل لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع إلى الأرض، فقولي: أعيذه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم سميه: محمداً[41]. في المقابل نجد أن هناك رؤيتين تتزامنان وطقس الحمل. الأولى من يهودي والثانية من نصراني. ففي الرؤية الأولى أن ابن الهيبان اليهودي، كان من أهل يهود الشام، وكان متعبداً، وأنه عندما حضرته الوفاة وعرف أنه ميت خاطب قومه قائلاً: يا معشر اليهود، ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع؟ قال: قلنا: إنك أعلم، قال: فإني إنما قدمت هذه البلدة أتوكف خروج نبي قد أظل زمانه، وهذه البلدة مهاجرة، فكنت أرجو أن يبعث، فأتبعه»[42].

أما نبوءة النصراني صاحب عمورية والذي التحق به سلمان الفارسي بعد مجموعة من الرحلات من صاحب كنيسة إلى أخرى فإنه قال لسلمان عندما وافته المنية: أي بني، والله ما أعلمه أصبح اليوم أحد على مثل ما كنا عليه من الناس آمرك به أن تأتيه، ولكنه قد أظل زمان نبي، وهو مبعوث بدين إبراهيم عليه السلام، يخرج بأرض العرب، مُهاجَره إلى أرض بين حرتّين، بينهما نخل، به علامات لا تخفى، يأكل الهدية، ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة، فإن استطعت أن تلحق بتلك البلاد فافعل[43].

بانتقالنا من ابن هشام وسيرته إلى مولد ابن حجر، المولد الأكثر رواجاً وشهرة، نجد «أنه لما أراد الله أن يخلق محمداً ﷺ في بطن أمه آمنة ليلة الجمعة، من شهر رجب الأصم، أمر الله في تلك الليلة رضوان خازن الجنان أن يفتح الفردوس ونادى مناد في السموات والأرض ألا أن النور المكنون والسر المخزون الذي يُكَونُ النبي الهادي فيه يستقر هذه الليلة في بطن أمه آمنة». وعن ابن عباس أنه قال: «كان من دلالة حمل آمنة برسول الله ﷺ، أن كل دابة كانت لقريش نطقت تلك الليلة وقالت حمل برسول الله ﷺ ورب الكعبة. وهو إمام أهل الدنيا وسراج أهلها، ولم يبق سرير

(41) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 145.

(42) المصدر نفسه، ص 197.

(43) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 200.

ملك من ملوك العرب والعجم، إلا وأصبح منكوساً، وأقبل إبليس لعنه الله هارباً على وجهه، حتى أتى على جبل أبي قبيس، وصاح صيحة، ورن رنة، فاجتمعت إليه الشياطين من كل جانب وقالوا ما الذي نزل بك، (قال ويلكم جاءت دولة السفاك الهلاك، الذي تقاتل معه الأملاك اجمع ملاك وملك) حين حملت هذه المرأة، يعني آمنة[44]. وفي سيرة ابن هشام أن آمنة قالت حين حملت به: أنه خرج مني نور أضاء قصور بصرى من أرض الشام. ثم حملت به، فوالله ما رأيت من حمل قط كان أخف ولا أيسر منه[45].

ـ الولادة/الحدث الأسطوري/الطقس/ الزمان والمكان/ المعجزات التي رافقته:

على صعيد المكان، فولادة الرسول ﷺ، تمت في مكة، ومكة هي الأرض التي تضم بين جناحيها كعبة الله. والكعبة كما يقول الكسائي هي مركز العالم، وكل مركز هو منطقة المقدس بامتياز، منطقة الحقيقة المطلقة[46]. وفي المصادر الإسلامية أن الكعبة بنيت في السماء على غرار نموذج لا يزال موجوداً يسمى البيت المعمور. وذلك قبل أن تخلق الدنيا بألفي عام. وأن الملائكة ساعدت آدم في تعيين موقع الكعبة وبنائها. وأن إبراهيم الخليل لما أمره الله ببناء البيت لم يعرف موضعه فبعث الله سحابة على قدر الكعبة فجعلت تسير وإبراهيم يمشي في ظلها إلى أن وافت مكة ووقفت على موضع البيت فنودي منها: يا إبراهيم أن ابنِ على ظلها لا تزد ولا تنقص[47].

يقول إلياد «كل مكان مقدس ينطوي على تجلٍّ مقدس، عن تفجرٍ للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفاً عنه نوعياً» ويضيف إن الناس

(44) ابن حجر، مولد ابن حجر المسمى بالنعمة الكبرى، حلب، المكتبة الأدبية، ص 26.

(45) ابن هشام ص 153.

(46) مرسيا إلياد، اسطورة العود الأبدي، ص 40.

(47) انظر كتابنا «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» ص 140.

ليسوا أحراراً في اختيار الموقع المقدس، ليس عليهم سوى البحث عنه واكتشافه مستعنين بالإشارات الخفية[48].

إن مكة هذا الفضاء الرحب ومركز الحقيقة المطلقة، تصبح مهبطاً لهذا القبس النوراني في رحلته الطويلة والذي أضاء العالم بنوره كما قالت آمنة.

إن ولادة الرسول ﷺ، تنفتح أيضاً على العجيب المدهش، فحين ولدته أمه وقع واضعاً يديه بالأرض، رافعاً رأسه إلى السماء[49].

وكما بشر المجوس بولادة عيسى ورأوا نجمه، ها هم اليهود يرون نجم أحمد. قال ابن إسحاق: وحدثني صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة الأنصاري. قال: حدثني من شئت من رجال قومي عن حسان بن ثابت، قال: والله إني لغلام يفَقَه، ابن سبع سنين أو ثمان، أعقل كل ما سمعت، إذ سمعت يهودياً يصرخ بأعلى صوته على أطَمَة يثرب: يا معشر اليهود! حتى إذا اجتمعوا إليه، قالوا له: ويلك ما لك؟! قال طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به[50].

وعن عثمان بن أبي العاصم أنه قال: حدثتني أمي أنها شهدت ولادة آمنة بنت وهب رسول الله ﷺ فما شيء أنظر إليه من البيت إلا نور، وإني لأنظر النجوم لتدنو حتى أني لأقول لتقفن علي.

ويذهب ابن الأثير إلى أن زرادشت قد تنبأ بمحمد في كتابه حيث جاء فيه: (تمسكوا بما جئتكم به إلى أن يجيئكم صاحب الجمل الأحمر يعني محمد (ﷺ). وها هو كسرى ملك فارس قد انفصم طاق ملكه من غير ثقل وانحرقت دجلة العوراء يوم مولد الرسول (ﷺ). وعندما يزداد قلقه ويستدعي كهانه وسحرته لمعرفة السبب فيدعوهم لأن ينظروا في الأمر. يقول ابن الأثير «فنظروا في أمره فأخذت عليهم أقطار السماء وأظلمت الأرض فلم يمض لهم ما راموه، وبات السائب ـ كاهن من عرب

---

(48) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 141.

(49) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 153.

(50) ابن هشام، ص 147.

اليمن جاء به باذان إلى كسرى ـ في ليلة ظلماء على ربوة من الأرض ينظر، فرأى برقا من قبل الحجاز استطار فبلغ المشرق، فلما أصبح رأى تحت قدميه روضة خضراء، فقال فيما يعتاف: إن صدق ما أرى ليخرجن من الحجاز سلطان يبلغ المشرق تخصب عليه الأرض كأفضل ما أخصبت على ملك[52]. وكما أن الملائكة احتوشت بعيسى ومنعت الشياطين من مسه. فإن الشياطين كما يقول ابن هشام قد حجبت ـ حجبتها الملائكة يوم ولادة الرسول. يقول ابن هشام «فلما تقارب أمر رسول الله ﷺ وحضر مبعثه حجبت الشياطين عن السمع وحيل بينها وبين المقاعد التي كانت تقعد لاستراق السمع فيها فَرمُوا بالنجوم. فعرفت الجن أن ذلك لأمر حدث من أمر الله في العباد[53].

في المقابل نجد أن الرسول «كان يشب شباباً لا يشبه الغلمان، فلم يبلغ سنتيه حتى كان غلاماً جفراً»[54]. وتروي حليمة مرضعته حكاية شق بطنه وهو صغير. كان يرعى وأخيه بالرضاعة في غنم لهم وراء بيوتهم «إذا أتانا أخوه يشتد، فقال لي ولأبيه: ذاك أخي القرشي قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعاه، فشقا بطنه، فهما يسوطانه، قالت: فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه نائماً منتقعاً وجهه. قالت: فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: ما لك يا بني، قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني وشقا بطني، فالتمسا شيئاً لا أدري ما هو، وعندما سأل الرسول عن ذلك في كبره قال «أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطست من ذهب مملوءة ثلجاً، ثم أخذاني فشقا بطني، واستخرجا قلبي، فشقاه فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه[55]. على أن ابن الأثير يذهب إلى أبعد من ذلك فيجعل الملائكة ثلاثاً ويزيد في حرتقاته.

وكما بشر يوحنا المعمدان بيسوع وسجد له وتبارك به كما تقول ميثولوجيا العهد

---

(51) ابن هشام، ص 270.

(52) المصدر نفسه، ص 283.

(53) المصدر نفسه، ص 189.

(54) المصدر نفسه، ص 152.

(55) المصدر نفسه، ص 153.

الجديد، ها هو الراهب «بحيرى» يبشر بمحمد ويتأكد من ذلك عندما يرى ختم النبوة بين كتفيه وذلك أثناء رحلة محمد مع عمه إلى بلاد الشام. يلحظه بحيرى لحظاً شديداً. وينهال عليه بالأسئلة «فجعل يسأله عن أشياء من حاله: من نومه وهيئته وأموره، فجعل رسول الله ﷺ يخبره،فيوافق ذلك ما عند بحيرى من صفاته، ثم نظر إلى ظهره: فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده» «ثم أقبل على عمه أبي طالب فقال له: ما هذا الغلام منك؟ قال: ابني قال له بحيرى: ما هو بابنك، وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حياً، قال: فإنه ابن أخي، قال: فما فعل أبوه؟ قال: مات وأمه حبلى به، قال: صدقت، فارجع بابن أخيك إلى بلده، واحذر عليه يهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغُنّه شراً، فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن عظيم، فأسرع به إلى بلاده[56].

المعجزات التي رافقته عديدة، فقد كانت الملائكة تظله أثناء سيره كما يروي ابن هشام[57]، وأن الأشجار والأحجار بشعاب مكة كانت تسلم عليه قبل الدعوة «كان إذا خرج لحجته أبْتعَدَ حتى تحسَّرَ عنه البيوت، ويفضي إلى شعاب مكة وبطون أوديتها، فلا يمر رسول الله ﷺ بحجر ولا شجر، إلا قال: السلام عليك يا رسول الله[58].

زمان الولادة: إذا كانت الكعبة/المكان مركز العالم، وبالتالي مركز الحقيقة المطلقة التي اختارت الكعبة من بين كل الأمكنة لتشكل وعاءاً لإمتلاء المقدس. فإن زمان الولادة هو الآخر ليس زمناً حيادياً، فقد ولد الرسول ﷺ في عام الفيل، العام الذي غزت فيه جيوش أبرهة الحبشي الكعبة وجاءت لتهدمها بعد أن فشلت جهوده في تحويل العرب عن قبلتهم بعد أن بنى لهم «القليس» «أو ما تسمى بكنيسة إبرهة ليحجوا إليها. ففي هذا العام نصر الله العرب واستجاب لدعاء عبد المطلب ونفر من قريش من داخل كعبته. وقد جاء هذا النصر متوازياً مع مولد الرسول، بالأصح جاء كآية وعلامة على مولد الرسول ـ ما من عظيم إلا وترافق مولده عجائب وآيات ـ فقد

(56) المصدر نفسه، ص 166-167.

(57) المصدر نفسه، ص 175.

(58) المصدر نفسه، ص 217.

بعث الله طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل.

منذ ذلك التاريخ أصبح الزمن إرهاصاً بمستقبل، ومساراً لتحالف بين الله/الإنسان، والإنسان/الله، يتدخل الله في التاريخ ويعيد رسم أحداثه لصالح تحالف لا يزال بعد غير منظور، لكن الولادة بشرت به. لكن ما أن تجد الدعوة طريقها حتى يصبح هذا التحالف جلياً ومنظوراً ومعاشاً، يقف الله مع أنبيائه، وينصرهم على القوم الكافرين..

العقل التعليلي في مواجهة الحدث الأسطوري:

بما أن القرآن الكريم لم يتحدث عن سيرة الرسول، فإن السير النبوية والتي كتبت لاحقاً - في عصر التدوين وما بعد - فإنها تصلح لأن تكون شاهداً على تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري كما هي الحال في التفاسير التي تسوقها النصوص الحافة، المهم أن العقل التعليلي القرشي مارس شططاً وهزءاً وسخرية في مواجهته للحدث الأسطوري، لكنه لم يفلح.

لنسُقْ هذا المثل: يروى أن أبا جهل الذي وصفت المصادر الإسلامية بأنه «الحديد الذهن» والذي كان واحداً من نخبة قريشية تميزت بحدة ذهنها، يروى عنه أنه سمع كلام النبي ﷺ محمد عن شجرة الزقوم «تخويفاً بها لهم» ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ الإسراء: 59 قد تساءل «إن هذا الشجر ما ينبت في بلادنا فمن منكم من يعرف الزقوم؟ فقال رجل قدم عليهم من أفريقية: الزقوم بلغة افريقية الزبد والتمر. فقال أبو جهل: الله لنتزقمها تزقماً - يا جارية هاتي لنا تمراً وزبداً نزدقمه. فجعلوا يأكلون منه ويقولون: أفبهذا يخوفنا محمد في الآخرة[59]. لكن القرآن وفي إطار إرساله للآيات تخويفاً يضيف في شرحه لشجرة الزقوم التالي: ﴿شجرة تخرج في الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين فإنهم لأكلون منها فمالئون منها البطون﴾ الصافات: 64-66. و﴿إن شجرة الزقوم، طعام الأثيم كالمهل يغلي في البطون، كغلي الحميم﴾ الدخان: 43-46. هكذا ارتطمت عقلانية «الحديد الذهن» بالجدار الأسطوري لشجرة الزقوم. ولم تفلح عقلانيته بإزاحة الوهم، لكنها ها هي تكرر

---

(59) عن حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام (بيروت، دار الطليعة، 1981)، ص 26.

التجربة مرة ثانية. فأبو جهل، لم يدرك من كلام محمد عن جهنم بأن «عليها تسعة عشر» إلا المعنى الحرفي «قال يا معشر قريش، يـزعم محمد أن جنـود الله الذين يعذبونكم في النار ويحبسونكم فيها تسعة عشر، وانتم أكثر الناس عدداً وكثرة، أفيعجز كل مئة منكم عن رجل منهم؟» عندها تحمس «أبا الأشدين» وقال: «يا معشر قريش، أكفوني منهم اثنين، وأنا أكفيكم سبعة عشر. .»[60].

لكن الآيات التالية من شأنها أن تسبب ارباكاً للعقل التعليلي والذي يمتد كما يرى أحد الباحثين من أبي جهل إلى طه حسين في كتابه المعروف بـ«في الشعـر الجاهلي»[61]. فالآيات تذكر ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ المدثـر: 31. بذلـك يرتطم العقل التعليلي من جديد بجدار الأسطوره وحاله كحال بيت الشعر الذي يقول «كناطح صخرة يوماً ليوهنها» ولا حيلة أمامه إلا التوجه مباشرة إلى محمد وإهانته كما تذكر المصادر الإسلامية وضربه. لكنه سرعان ما يصطدم هو وعقله التعليلي بالجدار السميك للأسطورة. ففي الأخبار أن أبا جهل توعد بأن يضرب الرسول بحجر على هامه أثناء صلاته في الكعبة وليفعل بعدها بنو مناف ما يفعلوه. فلما أصبح أبو جهل، أخذ حجراً كما وصف، ثم جلس لرسول الله ﷺ ينتظره، وغدا رسول الله ﷺ كما كان يغدو، وكان رسول الله ﷺ بمكة وقبلته إلى الشام، فكان إذا صلى صلى بين الركن اليماني والحجر الأسود، وجعل الكعبة بينه وبين الشام، فقام رسول الله ﷺ يصلي وقد غدت قريش فجلسوا في انديتهم ينتظرون ما أبو جهل فاعل، فلما سجد رسول الله ﷺ احتمل أبو جهل الحجر، ثم أقبل نحوه، حتى إذا دنا منه رجع منهزماً منتقعاً لونه مرعوباً قد يبست يداه على حجره، حتى قذف الحجر من يـده، وقامت إليـه رجالات قريش، فقالوا له: ما لك يا أبا الحكم؟ قال: قمت إليه لأفعل به ما قلت لكم البارحة، فلما دنوت منه عرض لي دونه فحل من الإبل، لا والله ما رأيت مثل هامته، ولا مثل قصرته (أصل عنقه) ولا أنيابه لفحل قط، فهم بي أن يأكلني.

قال ابن إسحاق: فذكر لي أن رسول الله ﷺ قال: ذلك جبريل عليه السلام، لو دنا لأخذه[62]؟

(60) حسن قبيسي، المصدر السابق، ص 32.

(61) حسن قبيسي، المصدر نفسه، ص 28.

(62) ابن هشام، السيرة النبوية، ص 264.

فهرس المحتويات

القسم الأول

العنف والمقدس في الميثولوجيا الإسلامية

القسم الثاني

الجنس في الميثولوجيا الإسلامية

صدر عن
المركز الثقافي العربي

- الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة
  تأليف: تركي علي الربيعو
- اللغة المنسية
  تأليف: أريك فروم
  ترجمة: حسن قبيسي
- الإناسية البنانية
  تأليف: كلود ليڤي ستروس
  ترجمة حسن قبيسي
- العنف الرمزي
  تأليف: بيير بورديو
  ترجمة: نظير جاهل
- العلوم الاجتماعية المعاصرة
  تأليف: بيار أنصار
  ترجمة: نخلة فريفر
- العلوم الاجتماعية المعاصرة
  تأليف: بيار أنصار
  ترجمة: نخلة فريفر

العنف والمقدس والجنس
في الميثولوجيا الإسلامية

الإشكال الذي يثيره البحث، يجد تعبيره في :

الإشكال الأول: فيما يتعلق بما إصطلحنا عليه بـ «العنف السياسي المؤسس في الميثولوجيا» ففي رأينا أن الميثولوجيا تشكل مفتاحاً لدراسة «تاريخية العنف السياسي». وأن أية دراسة لتاريخية العنف السياسي تظل معنية بالإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي نرى أنها تتشعب إلى ثلاثة تساؤلات أساسية :

التساؤل الأول تاريخي، بمعنى ما هو تاريخ العنف السياسي وما هي أشكاله التي ظهر بها، وهذا التساؤل عام وخاص بآن واحد. فهو يطال تاريخ جميع الثقافات وكذلك تاريخ ثقافة معينة خاصة ببقعة جغرافية معينة.

أما السؤال/التساؤل الثاني فهو تاريخي بنيوي، بمعنى هل يشكل العنف السياسي بنية المجتمعات القديمة التي ظهرت على مسرح التاريخ والحضارات الإنسانية أم انه طارىء وأشبه بسحابة صيف، ثم ما هو الفرق بين العنف المقدس و العنف المدنس في تاريخية هذه الثقافة موضع الدراسة. خاصة وأننا نزعم من خلال هذه الدراسة أن العنف والقداسة يمثلان بنية داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية.

أما السؤال/التساؤل الثالث فينحو باتجاه اخر، فهو يبحث عن موقع العنف السياسي في حركاتنا السياسية المعاصرة. تلك التي تدعي المعاصرة مع أنها تدين بوجودها السياسي إلى أشكال ميثولوجية مضمرة في معظم أشكال التعبير السياسية التي تفصح عنها (طائفية، أو قبلية مؤمثلة... الخ).

في بحثنا عن «العنف السياسي في الميثولوجيا» نقف عند مستوى السؤال/التساؤل الأول.

عند الأول لأننا نرى أن البحث في تاريخ العنف السياسي وفي تاريخيته، سرعان ما يدفع بالباحث لأن يعود القهقرى، إلى التاريخ البعيد إلى أن يلامس تخوم الأكوان الميثولوجية وعالمها المدهش، علّه يعثر على السر، سر البداية والنهاية كما كان يفعل المؤرخون الإسلاميون القدماء كالطبري والمسعودي والواقدي وابن هشام المعافري وحتى ابن خلدون... الخ على سبيل المثال. والتي من شأن أعمالهم أن تبين لنا حدود العلاقة بين الميثولوجيا والتاريخ، خاصة وأن التاريخ في أعمال هؤلاء الباحثين والمؤرخين الكبار لا يزيد عن كونه مسرحاً لتجليات ما هو ميثولوجي/قدسي.


المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب